

Zbigniew Danek

PRAWDZIWE  
POCZĄTKI  
FILOZOFII

 WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO



PRAWDZIWE  
POCZĄTKI  
FILOZOFII





WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Zbigniew Danek

PRAWDZIWE  
POCZĄTKI  
FILOZOFII

 WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU  
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2020



Zbigniew Danek – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Klasycznej  
Zakład Latynistyki i Językoznawstwa, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

*Joanna Janik*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Witold Szczęśny*

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

*Aurelia Hołubowska*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

KOREKTA TECHNICZNA

*Leonora Gralka*

PROJEKT OKŁADKI

*Polkadot Studio Graficzne*

*Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz*

© Copyright by Zbigniew Danek, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09914.19.0.M

Ark. wyd. 16,2; ark. druk. 15,0

ISBN 978-83-8142-856-9

e-ISBN 978-83-8142-857-6

<https://doi.org/10.18778/8142-856-9>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. (42) 665 58 63

## SPIS TREŚCI

Wyjaśnienia wstępne .....	7
Rozdział I	
Zagadkowe początki – wskazania terminologiczne .....	11
1. Czy filozofię odziedziczyli Ateńczycy po swoich przodkach? .....	11
2. Jak dalece rozumiał Ksenofont istotę filozofii? .....	16
3. Czy Izokrates tworzył system filozoficzny? .....	18
4. Sokrates Platoński – filozof, który filozofem pozostał .....	24
5. Filozof Platona – wizerunek pogłębiony .....	28
6. Produkt końcowy? Filozofia według Arystotelesa .....	33
Rozdział II	
Filozof w realiach greckiej <i>polis</i> .....	39
1. Czy w Grecji i w Atenach filozofowie byli prześladowani? .....	39
2. Co naprawdę zdarzyło się w Atenach? .....	44
3. Dlaczego Sokrates musiał wypić cykutę? .....	49
4. Kto występował przeciw filozofom w klasycznej greckiej <i>polis</i> ? .....	53
Rozdział III	
Filozofowie, eryści, retorzy – sojusze i antagonizmy .....	61
1. Kto był, a kto nie był sofistą? Eryści i retorzy .....	61
2. Jakiego rodzaju zajęciem była erystyka? .....	66
3. Czy Sokrates był sofistą? .....	74
4. „Złego kruka złe jaje”, czyli ta niesławna retoryka .....	84
5. Programy naprawcze: retoryka filozoficzna – filozofia retoryczna .....	94
Rozdział IV	
Platon a Pitagoras. Kontemplacja źródłem poznania filozoficznego? .....	109
1. Czy Pitagoras stworzył pojęcie filozofii? .....	109
2. Pojęcie filozofii kontemplatywnej .....	118

3. „Ażeby oglądać niebiosa” – kontemplatywna filozofia pitagorejczyków . . . . .	127
4. Platon a filozofia kontemplatywna . . . . .	137
5. Platońskie pojęcie filozofii . . . . .	147

#### Rozdział V

Droga na szczyt i misja powracającego . . . . .	159
1. Dialektyka jako droga ku wizji noetycznej . . . . .	159
2. Czy Platon był dualistą? . . . . .	168
3. <i>Epanodos</i> , czyli niezwykła podróż duszy . . . . .	179
4. Powrót – filozof w ułomnym świecie cieni . . . . .	192
5. Platońska idea powrotu we wcześniejszej i późniejszej tradycji . . . . .	203
Podsumowanie . . . . .	217
Literatura przedmiotu . . . . .	223
Indeksy . . . . .	233

## WYJAŚNIENIA WSTĘPNE

Zachęcając do lektury książki, której tytuł tak wiele obiecuje, należałoby przede wszystkim zdradzić, że jest ów tytuł nieco przewrotnym żartem, obracającym wspak znaną grecką antynomię *ergon* – *logos*, która działanie przeciwstawia formom werbalnym, zawsze będącym jakimś tylko „cieniem czynu”<sup>1</sup>. Czynem będą oczywiście w tym przypadku treści i rezultaty filozoficznych dociekań, natomiast „logosem” słowne określenia, które się do nich odnoszą i w których znajdują one swój wyraz. Żart natomiast polega na tym, że nie to pierwsze, czyli sama podejmowana przez najdawniejszych myślicieli problematyka, stanowi główny przedmiot uwagi autora niniejszej publikacji, lecz skupia się on – przynajmniej w punkcie wyjścia – na terminologii, jaka wyznaczała zaistnienie refleksji *sensu lato* filozoficznej w kulturze Grecji klasycznej u samego zarania jej rozwoju. Co zatem uzasadnia obecność określenia „prawdziwe” w odniesieniu do dywagacji skupionych na onomastycznych wyznacznikach przejawiania się postaw i zainteresowań filozoficznych w społecznych realiach Grecji antycznej?

Argumentem, który pozwala wystąpić w obronie tak sformułowanego tytułu, jest zauważalna jeszcze w przekazie Arystotelesa<sup>2</sup> nieokreśloność zainteresowań myślicieli, których uznajemy za pierwszych filozofów, a przede wszystkim wyrażony u nich brak poczucia oraz świadomości, że są już filozofami. Owa nieświadomość wiąże się w podstawowym stopniu z brakiem określenia, czyli słowa, które by ten typ zajęcia jednoznacznie wyodrębniło, skąd wynika, że dopiero takie pojawiające się określenie usankcjonuje w dostatecznej mierze obecność w społeczności tej czy innej *polis* jakiejś grupy filozofów – φιλόσοφοι, i pewną już „profesjonalizację” ich zajęcia, jakim jest – określane słowem φιλοσοφείω – filozofowanie. Daje w tym przypadku znać o sobie nieco tabuistyczna wiara, że naprawdę

---

<sup>1</sup> Więcej na ten temat pisze W. Wróblewski w pracy *Spór o nowy ideał wychowawczy na przełomie V i IV wieku przed Chr. w Atenach. Pomiędzy ergon i logos*, „Collectanea Classica Thorunensia” 1987, t. 9, s. 141–170.

<sup>2</sup> Mam na myśli znany *passus* z *Metafizyki* Arystotelesa (982a4 nn.), w którym w odniesieniu do pierwszych reprezentantów myśli filozoficznej adekwatna do tej treści terminologia pojawia się dopiero w dalszej części wywodu; wcześniej poprzestaje autor *Metafizyki* na określeniu σοφός, czyli „mędrzec” (982a7, a9, a11, a18, a19).



istnieje tylko to, co ma swoją nazwę i tym samym kategoryzację w dość płynnej poza tym rzeczywistości.

Tak czy tak, pierwszym akcentem w początkowo filologicznym w istocie rozważaniu będzie analiza treści z rzadka pojawiających się zrazu określeń z grupy φιλοσοφῶν<sup>3</sup>, których późniejszy lawinowy przyrost spowoduje postępującą „eskalację” zamierzenia badawczego. Będzie to, oględniej rzecz ujmując, rozszerzenie spektrum zainteresowań na kontekst społeczny, w którym „filozofującemu” przychodzi realizować swoje pasje badawcze, a w związku z tym na relacje wzajemne między nim a społecznością ówczesnej greckiej polis – i można przyjąć, że ten właśnie punkt odniesienia stanie się swoistą „kanwą” dalej postępujących rozważań. Będziemy zatem obserwować stopniową sublimację owej wczesnej refleksji filozoficznej i tym samym odchodzenie myślicieli od naszej empirycznie weryfikowalnej rzeczywistości – postępujące zresztą dwiema zupełnie różnymi ścieżkami, to znaczy drogą wielbiącej byt doskonały kontemplacji, lecz także tym szlakiem, którego kolejne etapy wyznacza opisany przez Platona proces dialektycznego wznoszenia się w sferę już ponadracjonalną i obcą rozumowaniu, jakim na co dzień kieruje się wyrachowany z natury człowiek. Dodajmy jednak, że owo doskonałe w jednym i drugim przypadku poznanie, nie będzie wiązać się, ani w jednej, ani w drugiej sytuacji, z bezpowrotnym odejściem filozofa od problemów i potrzeb ludzkiej społeczności. Da znać o sobie pewien imperatyw, który sprawi, że badacz ów zechce stać się użyteczny dla ogółu, którego szczęście nie realizuje się w jego przekonaniu w sposób pełny i etycznie słuszny. To z kolei szczytne zamierzenie filozofa spowoduje kolejną interakcję między nim a ogółem obstających przy swoich wartościach członków zbiorowości społecznej. Wspomniana interakcja, i zarazem konfrontacja dwóch odmiennych postaw, nieunikniona od samego pojawienia się wśród ludzi osobliwego badacza spraw niezwykłych, stanie się tematem przewodnim zapowiadanych niniejszym rozważań.

Tak jednostronnie przedstawione zamierzenie nie zwalnia oczywiście piszącego te słowa od powinności wejrzenia w metodę i treść nauki, którą zgłębia przygotowujący się do swej misji filozof, bez tego bowiem opisywane w tej książce początki filozofii nie byłyby „prawdziwe” w merytorycznym tym razem znaczeniu owego przymiotnika. Przed wczesnym badaczem istoty bytu staną bowiem podstawowej wagi problemy, których niepodobna nie wskazać, omawiając wspomnianą sublimację jego zainteresowań i dalszą aktywizację społeczną. Znajdą swój wyraz w pytaniach dotyczących tak filozoficznej metody, jak też związku między „ascendentną” strukturą bytu i samą ascendencją poznawczą, wychodzącą

---

<sup>3</sup> Poza wspomnianym, oznaczającym filozofowanie czasownikiem φιλοσοφῶν, będą to przymiotnik, a później już rzeczownik φιλόσοφος – „człowiek filozofujący”, a następnie „filozof”, wreszcie samo określenie „filozofii” – φιλοσοφία, jako swoista kategoryzacja domeny zainteresowań badawczych owego „filozofa”.

od doznań zmysłowych, a wkraczającą ostatecznie w wymiar ponadracjonalny, jak wreszcie pewnego „przełożenia praktycznego”, czyli przydatności czynionych tą drogą ustaleń w realizacji konkretnych zadań życiowych. Rozbieżne we wskazanych kwestiach stanowiska, jak też postęp w krystalizowaniu się koncepcji stanowiących rozwiązania powyższych problemów, wyznaczają kierunki rozwoju refleksji filozoficznej epok późniejszych. Zamierzeniem autora niniejszej publikacji było przedstawienie owego rozgrywającego się u zarania naszej cywilizacji teatru myśli i tkwiących u ich podstaw przekonań w sposób dostatecznie wnikliwy, lecz i na tyle perswazywny, by poza myśleniem angażować także wyobraźnię odbiorcy. Na ile udało mu się zaimplementować ten zamiar, niech oceni czytelnik.



# ROZDZIAŁ I

## ZAGADKOWE POCZĄTKI

### – WSKAZANIA TERMINOLOGICZNE

#### 1. Czy filozofię odziedziczyli Ateńczycy po swoich przodkach?

W swojej *Mowie pogrzebowej* Perykles, mówiąc o Ateńczykach, oświadcza z dumą: „filozofujemy bez zniewieściałości”<sup>1</sup>, czyniąc filozofię swego rodzaju dobrem narodowym Aten. Czy była ona również ich dobrem dziedzicznym, swoim przekażem pokoleniowym? Wszak Ateny, które z końcem V wieku stały się centrum ówczesnej myśli filozoficznej, mogły również rościć sobie pretensje do miana ojczyzny filozofii. Tak przynajmniej utrzymuje Izokrates stwierdzający, że właśnie dawni Ateńczycy wynaleźli i pozostawili swoim potomnym „pajdeutykę” dwojakiego rodzaju: w odniesieniu do ciała ćwiczenia gimnastyczne, natomiast jako ćwiczenie duszy – filozofię<sup>2</sup>. Zapytamy jednak, czy dla niego, oraz Peryklesa, jest to filozofia w sensie, który obecnie nadajemy temu słowu, ujmując nim poza samą metodologią poznania rozważania na temat podstawowych wartości etycznych i podstawowych problemów ontologicznych.

O pojmowaniu filozofii przez Izokratesa pisało już wielu autorów, dość rozbieżnie zresztą – o czym mowa będzie poniżej – kwalifikując jego ustalenia w tym przedmiocie. Z całą pewnością jednak również ta filozofia, której rzecznikiem jest Izokrates, będąc z nazwy „umiłowaniem mądrości”, dąży, jak każda inna, ku wartości dla niej podstawowej – ku owej mądrości, w tym przypadku jednak pojmowanej w myśl prawdy „mądrym jest ten, kto ma wiedzę pożyteczną, a nie ten,

---

<sup>1</sup> Thuc. *Pelop.* II, 40, 1: ‘Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

<sup>2</sup> Isocr. *Antid.* 181: εὐρόντες διττὰς ἐπιμελείας κατέλιπον ἡμῖν, περὶ μὲν τὰ σώματα τὴν παιδοτριβικὴν, ἧς ἡ γυμναστικὴ μέρος ἐστίν, περὶ δὲ τὰς ψυχὰς τὴν φιλοσοφίαν; por. *Paneg.* 47. Trudno zresztą traktować tej treści oświadczenia z całkowitą powagą, skoro w innym miejscu (*Bus.* 22) Izokrates twórcami filozofii czyni dawnych Egipcjan.

kto wiele wie” (‘Ο χρήσιμ’ εἰδῶς, οὐχ ὁ πολλ’ εἰδῶς σοφός). Izokratejska społecznie użyteczna filozofia wychodzi naprzeciw praktycznemu greckiemu racjonalizmowi, będąc zarazem jakąś naturalną emanacją przedsiębiorczego myślenia charakterystycznego dla tego ludu. Zdecydowanie różni się ona od czysto poznawczej filozofii, jaką sankcjonuje swą *Metafizyką* Arystoteles<sup>3</sup>, odbiega też swoim charakterem od tego „umiłowania mądrości” dla niej samej, o jakim dają pewne pojęcie najstarsze zachowane w tej kwestii świadectwa, które zresztą nie potwierdzają wiary Izokratesa w filozoficzne skłonności jego ateńskich przodków.

Sytuacja nie jest z pewnością dla badacza komfortowa. „Testimonia”, które dokumentują terminologicznie obecność filozofii w kulturze umysłowej Grecji przedplatońskiej, są nieliczne i nie tak wczesne, jak można by się tego spodziewać. Najstarszym zabytkiem (wątpliwej, jak się okazuje, wartości) jest przekazana przez Klemensa Aleksandryjskiego myśl Heraklita, według której mężowie zajmujący się filozofią powinni być znawcami wielu rzeczy (χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι)<sup>4</sup>. Pojawiające się w przytoczonym zdaniu określenie φιλόσοφος występuje w formie przymiotnikowej i trudno ustalić, na ile specyficzną treść nadaje mu Klemens (może oznaczać jedynie ludzi dążących do mądrości), a tym bardziej, w jakim stopniu „profesjonalizuje” określane w ten sposób zajęcie czy też postawę sam Heraklit<sup>5</sup>, zwłaszcza że słowem „filozof” jako takim (w znaczeniu „filozofujący”) mógł on się jeszcze nie posłużyć – mogło ono zostać włączone w kontekst przedstawianej myśli dopiero przez Klemensa<sup>6</sup>. Ów kontekst też zresztą budzi wątpliwości, skoro, według myśli poprzedzającej przytoczone stwierdzenie, poznanie i jego brak są wyznacznikami ludzkiego szczęścia, a samo owo zdanie o „filozofach” znających wiele rzeczy zamyka z kolei Klemens stwierdzeniem, że człowiek, który dąży do tego, by być szlachetnym (zapewne zdobytą przez siebie

<sup>3</sup> Por. Aristot. *Metaph.* 982b–983b; dokładniej pogląd ten zostanie omówiony w końcowej części niniejszego rozdziału.

<sup>4</sup> D. – K. Fr. 35 – Clem. *Stromata* V, 14, 140, 6: «χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι» καθ’ Ἡράκλειτον, καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν.

<sup>5</sup> F.M. Cleve uznaje na przykład, że za Heraklitem (nie wątpi bowiem w autentyczność świadectwa) połączeniem φιλοσόφους ἀνδρας kryje się treść „człowiek usposobiony filozoficznie”, a zatem treść nie w pełni jeszcze „specyfikująca” odrębność zajęcia intelektualnego przyszłego filozofa, niemniej określająca już w jakiś sposób jego szczególny charakter – F.M. Cleve, *Źródła i motywy filozofii*, tłum. K. Łapiński, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 7–22 – s. 7.

<sup>6</sup> Tego zdania jest P. Hadot, według którego słowo „filozofia” nie było jeszcze znane ani Heraklitowi, ani też Pitagorasowi (o czym mowa będzie w dalszej części niniejszych rozważań) – por. P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.

mądrością), musi błędzić w wielu sprawach<sup>7</sup>. O ile ostatnia konstatacja zgadza się z wyobrażeniem filozofa poszukującego, nie do końca pozostaje w zgodzie z wcześniejszym nazwaniem go znawcą wielu rzeczy. Rozwiązaniem wydaje się windykowanie określeniu ἴστωρ etymologicznego znaczenia „badacza”, który nie będąc jeszcze w pełni znawcą badanego przedmiotu, może mylić się w wielu sprawach. Wobec niepewności przekazu wypada przyjąć sens tak interpretowanej myśli Heraklita, nie natomiast jej „literę” i tym samym odrzucić ją jako „testimonium” terminologiczne. Poszukiwanie musi przenieść się o kilkadziesiąt lat w przyszłość.

Świadectwem o potwierdzonym już autorstwie jest passus z dzieła Herodota, w którym władca Libii Krezus zwraca się do Solona słowami: „Gościu ateński, wiele dotarło do nas informacji i o twojej mądrości, i o wędrówce: tej treści, że poszukując mądrości (φιλοσοφῶν), wiele odwiedziłeś krajów dla bezpośredniego oglądu”<sup>8</sup>, jak rozumiem oglądu interesujących go obiektów bądź sytuacji. Można zatem przyjąć połowę V wieku, lata pisarskiej aktywności Herodota, za czas, kiedy jeden z trzech terminów odnoszących się do filozofii – są to, poza znanym już przymiotnikiem φιλόσοφος, samo określenie φιλοσοφία oraz czasownik φιλοσοφῶ

---

<sup>7</sup> W nieco innym kierunku idą komentatorzy, którzy uznają, że Heraklit w owym zdaniu wypowiada się o filozofach ironicznie, niejako programowo występując przeciw przypisanej im wiedzy „encyklopedycznej” (πολυμαθίη) i kierując ostrze krytyki przeciw uznanemu przez siebie za szalbierza Pitagorasowi („Further, ἱστορίη in Heraclitus’ eyes is no less objectionable than πολυμαθίη, and his words about »philosophical men« who are obliged to be »inquirers« into many things are just a mockery of »those parvenus like Pythagoras who pursue ‘inquiry’«” – L. Zhmud, *Heraclitus on Pythagoras*, ResearchGate [online], January 2017, s. 173–187 – s. 180, dostępne na: <https://www.researchgate.net> [dostęp: 1.04.2020]; por. K. Łapiński, *Platon i metamorfozy pojęcia filozofii*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2014, nr 3–4(40), s. 445–464 – s. 446). Jest to interpretacja o tyle naciągana, że Heraklit słowem καί wyraźnie łączy w pewną myślową całość owo zdanie o ludziach filozofujących ze zdaniem następnym, w którym trudno już się doszukać ataku na tychże badaczy (czy też „znawców”) dążących ku niekłamanej wartościom, a z drugiej strony darzonego niechęcią Pitagorasa, przeciw któremu ma się zwracać domniemana ironia wypowiedzi, nigdzie nie kwalifikuje on jako filozofa czy kogoś filozofującego.

<sup>8</sup> Hdt. I, 30, 9–12: «Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σεῦ λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης [εἴνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας εἴνεκεν ἐπελήλυθας. (tłum. Z. Danek). W bardziej literackim tłumaczeniu S. Hammera zdanie to ma postać następującą: „Mój gościu ateński, doszła już do nas niejedna wiadomość o twojej osobie, twojej mądrości i o twoich wędrówkach, jak ty z żądzy wiedzy liczne kraje zwiedziłeś, aby się w nich rozejrzeć” – Herodot, *Dzieje*, z jęz. grec. przeł. i oprac. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2002.

– jest już w użyciu i to w dość wymownym kontekście<sup>9</sup>. Odnosi się do postaci nietuzinkowej, znanej ze swoich badawczych zainteresowań, a obraz wędrującego w poszukiwaniu wiedzy Solona dobrze wtapia się w tradycyjny wizerunek filozofa poszukującego wyjaśnienia wielu kwestii, jakie zaprzętają jego uwagę. Szkopuł wyłania się taki, że Solon – zaliczany zresztą do grupy legendarnych „mędrców” – literalnie rzecz ujmując, oddaje się działaniom paradoksalnym: odznaczając się już mądrością (σοφίη), teźże mądrości poszukuje. Trudno z pewnością przyjąć, że był Solon *sensu stricto* filozofem, jak też przypisywać Herodotowi, a tym bardziej wypowiedzianemu przytoczone słowa Krezusowi, dążenie do jakiegokolwiek „kategoryzacji” owej, zmierzającej ku zdobyciu mądrości, aktywności „ateńskiego gościa”.

Wylaniający się z relacji Herodota kontemplatywny model tej „wczesnofilozoficznej” aktywności (formą kontaktu Solona z tym, co chce poznać, jest ogląd – θεωρίη) nie pozostaje w zgodzie z koncepcją, jakiej daje wyraz Gorgiasz w swojej *Pochwale Heleny*, gdzie stykamy się ze „współzawodnictwem argumentów filozoficznych, w których przejawia się błyskotliwość myśli, skutecznie wzbudzająca zaufanie do głoszonego poglądu”<sup>10</sup>. Tutaj mamy już do czynienia z aktywnością „logosu”, czyli ujmującego myśli „słowa”, które w tym przypadku potrafi przekonać w najbardziej niecnej sprawie. Autor, chociaż nie pochwała intencji tych, którzy współzawodniczą w owej sztuce przekonywania, wyraża uznanie dla sprawności ich myślenia, a swój sąd formułuje w ten sposób, że nie dopuszcza już ogólnikowej interpretacji przypisującej określeniu φιλόσοφος jedynie dążenie do mądrości, właściwe różnym, nawet przypadkowym ludziom. Mamy tu już pewną specjalizację zainteresowań tych, którzy uczestniczą w filozoficznych sporach – widoczną zwłaszcza na tle innych wyodrębnianych grup ówczesnych „intelektualistów”. Mimo że trudno jeszcze interpretować określenie φιλόσοφος rzeczownikowo<sup>11</sup>, za słowem tym kryje się już aktywność intelektualna bliska dyskusjom sokratycznym.

<sup>9</sup> Por. P. Paczkowski, *Wokół wizerunku filozofa w „Teajtecie” 172c–177c*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 85–92 – s. 87. Herodot, autor tylko kilkanaście lat starszy od Sokratesa, potwierdza zatem, że w połowie V wieku p.n.e. słowo φιλοσοφία funkcjonowało w swoim etymologicznie pierwotnym znaczeniu „staranie o wiedzę”, „podejmowanie trudu jej zdobycia”; por. K. Łapiński, *Platon i metamorfozy...*, s. 453: „Warto jednak zauważyć, że w czasach Herodota termin φιλοσοφείων musiał być już na tyle popularny, że historyk zdecydował się włożyć go w usta nie Solona, ale Krezusa”.

<sup>10</sup> *Gorg. Helen. 13*: φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνῶμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν (tłum. K. Tuszyńska-Maciejewska).

<sup>11</sup> Czyni to jednak nieco „na wyrost”, jak sądzę, autor przekładu angielskiego, odnajdujący w owym przekazie „zmagania słowne filozofów” („the verbal disputes of philosophers in which the swiftness of thought is also shown”) – *The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in „Die Fragmente Der Vorsokratiker”*, ed. R.K. Sprague, University of South Carolina Press, Indianapolis 1972, s. 53.



Niewiele, wbrew pozorom, wnosi do sprawy znana już wypowiedź Peryklesa (*Pelop.* II, 40, 1) deklarującego zaangażowanie nieokreślonej bliżej liczby Ateńczyków w tę poszukującą mądrości „filozofię”, gdyż wykładnia użytej przez niego formy φιλοσοφοῦμεν nasuwa się raczej ogólnikowa, mimo prób odnajdywania w owych zamięłowaniach, czy wręcz studiach, mieszkańców miasta Ateny dość skonkretyzowanej już filozofii<sup>12</sup>. Ogół Ateńczyków takiej biegłości filozoficznej nie osiągał, a i zapewne nie dążył do niej, nawet w sytuacji, gdy nie wiązała się ona ze zniewieściałością – μαλακία, przeciwną dzielności obywatelskiej. Istotna może być jednak pozytywna kwalifikacja tej, w ogólnym sensie, filozoficznej postawy czy też skłonności obywateli Aten, wyraźna w słowach, które padają jeszcze w pierwszym roku wojny peloponeskiej, jak też obecność, już wówczas, samego terminu w języku używanym w publicznym życiu owej polis<sup>13</sup>.

Że był on – w wersji przymiotnikowej – na przełomie V i IV wieku<sup>14</sup> obecny również w codziennym języku ówczesnych Aten, świadczyć może rada, jakiej udziela chór bohaterce Arystofanejskiego *Sejmu kobiet*. Słyszymy słowa następującej treści: „Powinnaś teraz wzbudzić w sobie mocne serce i myśl poszukującą mądrości (φιλόσοφον [...] φροντίδ’), jeśli masz być zdolna do tego, by pomóc przyjaciółkom”<sup>15</sup>. W tym pouczeniu, w interesujący sposób łączącym

---

<sup>12</sup> Przykładem może być interpretacja, jaką proponuje Th. Hobbes: „For we also give ourselves to bravery, and yet with thrift; and to philosophy, and yet without mollification of the mind” (Perseus Digital Library), idąca – jak to oceniam – zbyt daleko w jednym i drugim punkcie dokonanego przez Peryklesa zestawienia łączonych parami pojęć. Dodam, że nie do końca, jak sądzę, oddaje istotę terminu również D. Depew, który – przeciwnie – uznaje, że kryje się za nim jedynie jakaś debata ogółu obywateli ówczesnych Aten nad czynami i słowami, jakie padają w przestrzeni publicznej owej polis – por. D. Depew, *The Inscription of Isocrates into Aristotle’s Practical Philosophy*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 157–185 – s. 160: „The term »philosophize« refers in this passage to the public display and appreciation of fine things and to the habit of engaging in public criticism of words and deeds”. Ta interpretacja gubi istotny w treści czasownika φιλοσοφέω element poznawczego dążenia ku mądrości, jakkolwiek nie byłaby ona pojmowana. Sens zawarty w owym φιλοσοφοῦμεν najtrafniej może ujmuje F.M. Cleve, który nadaje mu treść: „dążymy do kultury umysłowej” – F.M. Cleve, *Źródła i motywy filozofii ...*, s. 8.

<sup>13</sup> Zakładając, że Perykles posłużył się samym określeniem φιλοσοφοῦμεν, a nie zostało mu ono przypisane przez Tukidydesa; wówczas wystąpienie terminu należy przesunąć o 30 lat w przyszłość – do roku około 400 p.n.e.

<sup>14</sup> Komedia Arystofanesa, o której będzie mowa, to znaczy jej pierwsze wystawienie, datowane jest na rok 392.

<sup>15</sup> Aristoph. *Ecclesiaz*. 571 nn. – C Xo.: νῦν δὴ δεῖ σε πυκνὴν φρένα καὶ φιλόσοφον ἐγχεῖν φροντίδ’ ἐπισταμένην ταῖσι φίλαισιν ἀμύνειν (tłum. Z. Danek).



dwie wzajemnie przeciwstawne zalety: stabilność przymiotnika  $\pi\upsilon\kappa\nu\acute{o}\varsigma$  („gęsty”, „mocny”) i „filozoficzną” mobilność myśli, znajdujemy jedynie potwierdzenie jakiejś już ówczesnej popularności terminu, nie ma w nim natomiast ani szacunku dla filozofujących, ani świadectwa, że następuje jakikolwiek postęp w filozoficznej refleksji nad bytem. Niezwykle skąpy zbiór najwcześniejszych „testimoniów” potwierdzających obecność dość nieokreślonej wciąż „filozofii” w umysłowym życiu Grecji klasycznej zamyka się tym samym w sposób dla badacza zupełnie niesatisfakcjonujący<sup>16</sup>.

## 2. Jak dalece rozumiał Ksenofont istotę filozofii?

Znalazszy się na przełomie V i IV wieku, zetkniemy się ze zwracającym uwagę przyrostem w zbiorze określeń odnoszących się do różnego rodzaju „filozoficznej” aktywności ludzkiego umysłu, co wiąże się z dość znaczną płodnością literacką sokratyków (sam Sokrates, jak wiadomo, pism po sobie nie zostawił), wśród których na pierwszym miejscu wypada wymienić Ksenofonta.

Szesnastokrotne wystąpienie w pismach Ksenofonta terminu  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\omega$  i pokrewnych można uznać zarówno za niezwykłą dotąd obfitość, można też za niedostatek. Tego zdania jest A.W. Nightingale, która pisze o „zaledwie” szesnastu przypadkach, kiedy spotykamy u Ksenofonta te słowa<sup>17</sup>, będąc zresztą zdania, że nigdzie u tego autora nie występuje nikt – z Sokratesem włącznie – kto mógłby rościć sobie pretensje do miana filozofa. Owo nazwane już przez Ksenofonta filozofowanie pozostaje według tej badaczki domeną nieokreślonej liczby dość przypadkowych osób, a w dwóch jedynie sytuacjach (*Mem.* I, 2, 19; *Symp.* I, 5, 6) odnosić się może do jakiejś węższej grupy ówczesnych „intelektualistów” (jw.).

Nieznane pozostają kryteria, którymi kierowała się A.W. Nightingale, dokonując takiej właśnie oceny stanu rzeczy, a sama trafność jej ustaleń też wzbudza zastrzeżenia. Ani bowiem owe wyróżnione przez nią dwie sytuacje nie są bar-

<sup>16</sup> Do omówionego zbioru najstarszych świadectw występowania określeń z grupy  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\omega$  trudno zaliczyć *passus* z traktatu hipokratejskiego (*De vetera medicina*, 20), w którym „rzekoma ścisłość sztuki medycznej, zainteresowanej naturą konkretnego człowieka, przeciwstawiona zostaje filozoficznym dociekaniom, podejmowanym między innymi przez Empedoklesa” (K. Łapiński, *Platon i metamorfozy...*, s. 451), skoro czas powstania tego pisma umieszcza się w przedziale między rokiem 450 a 350 p.n.e., a więc najprawdopodobniej już w latach, w których owe określenia licznie pojawiały się u Izokratesa, Platona czy Ksenofonta.

<sup>17</sup> A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 16 („a mere sixteen instances of the word  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\omega$  and its cognates”).

dziei reprezentatywne dla udokumentowania postępującej „specyfikacji” studiów filozoficznych<sup>18</sup>, ani też zbiorowo deprecjonowane pozostałe przykłady nie zasługują, przynajmniej w dużej części, na taką kwalifikację. Już bowiem następną w kolejności sytuacja, z jaką stykamy się w *Memorabiliach* (I, 2, 31) nakazuje uznać ówczesnych „filozofów” za wyodrębniającą się i wyodrębnianą w Atenach końca V wieku grupę społeczną, skoro stojący na czele 30 tyranów Krycjasz uderza w nich specjalnym dekretem, a mowa jest też o powszechnie stawianych im zarzutach. Są to wprawdzie filozofowie w dość szerokim rozumieniu tego słowa, utożsamiani z wszystkimi, którzy uczą „umiejętności posługiwania się argumentami” (określanej jako *λόγων τέχνη*), uprawiając „filozofię” tak dialektyczną, jak też erystyczną czy nawet retoryczną<sup>19</sup>, niemniej ich tożsamość społeczna i kulturowa zostaje już wyraźnie zarysowana.

Jeszcze wyraźniej wyodrębniona zostaje dość już profesjonalna zbiorowość filozofów w późnym piśmie Ksenofonta *O dochodach* (mamy już, co prawda, połowę IV wieku), gdzie zostają oni postawieni w jednym rzędzie z rękodzielnikami (*χειροτέχναι*) oraz sofistami (*σοφισταί*)<sup>20</sup>. Zwraca uwagę dokonane rozgraniczenie między dwiema grupami „intelektualistów” – podkreślana tak bardzo przez Platona różnica, jaka dzieli prawdziwą filozofię i sofistykę, którą to różnicę dokładniej przedstawia Ksenofont w *Kynegetyku*. Występuje tu zresztą nie tylko we własnym imieniu, lecz powołuje się na dość powszechną przyganę pod adresem sofistów, którzy w przeciwieństwie do filozofów wykazują swoją mądrość „w słowach”, czyli w utarczkach słownych, a nie w sferze myśli i pojęć<sup>21</sup>. W całej tej sekwencji (13, 5–13, 9) dość ostro występuje Ksenofont przeciw wykształceniu sofistycznemu, sprowadzającemu się do samych tylko słów, które zwodzą, a nie przynoszą prawdziwego pożytku poza zyskiem, jaki czerpią ze swoich praktyk chciwi grosza sofisci. Radzi czytelnikowi, by strzegł się tych nauk, a w zamian docenił argumenty, z jakimi występują filozofowie<sup>22</sup>. Ci bowiem zdolni są do tego, by czynić innych nie sofistycznymi przemądrzałymi, lecz naprawdę mądrymi i dobrymi (*σοφούς και αγαθούς* – 13, 7).

Ksenofont nie przedstawia jednak dokładniej charakteru tej filozofii. Pozostaje wyłącznie doksografem, który odnotowuje obecność określeń z grupy

<sup>18</sup> W pierwszej z tych sytuacji jest mowa o wielu takich, którzy opowiadają się jedynie jako filozofujący, w drugiej natomiast Sokrates odgranicza „samouków” w zakresie filozofii (*αὐτουργούς τινὰς τῆς φιλοσοφίας* – *Symp.* 1, 5) od znanych sofistów, których uznaje za profesjonalistów, jakimi w istocie nie byli, zajmując się sprawami zgoła przyziemnymi.

<sup>19</sup> Czyli tę filozofię, jaką preferuje Izokrates, o którym mowa będzie poniżej.

<sup>20</sup> Xen. *Vectigal.* 5, 4, 2 (*χειροτέχναι τε και σοφισταί και φιλόσοφοι*).

<sup>21</sup> Xen. *Cyneget.* 13, 6, 1–3: *ψέγουσι δὲ και ἄλλοι πολλοὶ τοὺς νῦν σοφιστὰς και οὐ [τοὺς] φιλοσόφους, ὅτι ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζονται, οὐκ ἐν τοῖς νοήμασιν.*

<sup>22</sup> Tamże, 13, 9, 1–3: *τὰ μὲν οὖν τῶν σοφιστῶν παραγγέλματα παραινῶ φυλάττεσθαι, τὰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἐνθυμήματα μὴ ἀτιμάζειν.*

φιλοσοφῶν we wskazanych i kilkunastu jeszcze innych sytuacjach, nie wykazując nigdzie osobistego zaangażowania w ten rodzaj myślowej aktywności. Jest to w większości ogólnie dostępna i dość szeroko uprawiana „filozofia”, będąca udziałem tak osób z kręgu uczniów i słuchaczy Sokratesa – przykładem młody Eutydem, który deklaruje swoje oddanie tym studiom (*Mem.* IV, 2, 23) – jak również bogatego dyletanta Kaliasa (*Symp.* IV, 62), a nawet bawiącego na dworze Cyrusa Araspasa (*Cyropaed.* VI, 1, 41). Zwraca uwagę wystąpienie terminu φιλόσοφος również w realiach wojskowych, kiedy to w czasie słynnego odwrotu „dziesięciu tysięcy” jeden z uczestników żołnierskiego wiecu zwraca się do młodszego towarzysza słowami: „przypominasz filozofa, a i mówisz w sposób wzbudzający uznanie”<sup>23</sup>. Nie podejmując nęcącej perspektywy przypisania „profesjonalnego” już charakteru określeniu φιλόσοφος, które ma tutaj najprawdopodobniej charakter przymiotnikowy, odnotujemy jednak jego wystąpienie już na przełomie lat 401/400 p.n.e. w dość potocznym wówczas języku.

Czy Ksenofont spełnia oczekiwania, jakie, będąc wychowankiem Sokratesa, mógł wzbudzać jako autor dający świadectwo postawie filozofa i pojęciu filozofii, których narodziny tradycja nieodłącznie wiąże z imieniem owego myśliciela? Dla każdego, kto zna drogę życiową i życiowe aspiracje Ksenofonta, nie jest zaskakująca konstatacja, że oczekiwań takich nie spełnia; mimo kilkuletnich kontaktów z Sokratesem i niezmiennej wdzięczności, jaką okazywał mu na kartach swoich pism, filozofem Ksenofont nigdy nie został – był skutecznym w działaniu człowiekiem czynu, lecz i człowiekiem słowa, które (jak wiadomo) ma niezwykłą moc oddziaływania na ludzi. Nieprzypadkowo też kojarzy się z innym jeszcze ulubieńcem Sokratesa, mistrzem w posługiwaniu się słowem, a swoim rówieśnikiem, który jednak z niewiadomych dotąd względów pamięci nauczyciela nie kultywował. Izokrates – o którym mowa – mistrz będących wyrazem inwencji retorycznej „entymematów”<sup>24</sup>, jakie również Ksenofont wiąże z tymi, których nazywa filozofami (*Cyneget.* 13, 9), uprawiał filozofię nieco innego rodzaju.

### 3. Czy Izokrates tworzył system filozoficzny?

Jeżeli doksograficzną wartość poszczególnych „testimoniów” potwierdzających kolejne wystąpienia określeń z grupy φιλοσοφῶν mierzylibyśmy liczebnością tych słów w branych pod uwagę przekazach, pisma, które pozostawił po sobie Izokrates, zyskiwałyby znaczenie pierwszoplanowe. Swoisty ewenement stanowi bowiem już pięciokrotne pojawienie się owych określeń w jego stosunkowo wczesnej

<sup>23</sup> Xen. *Anab.* II, 1, 13: Ἄλλὰ φιλοσόφῳ μὲν ἔοικας, ὦ νεανίσκε, καὶ λέγεις οὐκ ἀχάριστα (tłum. Z. Danek).

<sup>24</sup> Por. Isocr. *Panath.* 2, 2; *Antid.* 47, 2.

mowie *Przeciw sofistom* (jest ona datowana na rok 394 p.n.e.), a z pewnością wiele daje do myślenia trzydziestosześcioletnie ich użycie przez Izokratesa w jego dość późnej swego rodzaju „autobiografii”, czyli mowie *O zamianie majątku*. Bezsprzecznie świadczy o tym, że filozofia – niezależnie od treści, jaką u tego autora zyskiwały jej określenia – nie była obca Izokratesowi, a nawet o jego osobistym w nią zaangażowaniu, co zresztą potwierdzają deklaracje, które sam składał<sup>25</sup>.

Jaką filozofię wyznawał Izokrates? Zabierający głos w tej kwestii N. Livingstone przyjmuje, że nadawał on słowu trojakie znaczenie: (1) ogólnoludzkiej wiedzy pojmowanej dość praktycznie, (2) ogólnie stosowanych wówczas systemów edukacyjnych, wreszcie (3) systemu kształcenia przyjmowanego przez niego samego jako jedyny słuszny program edukacyjny, uznając zresztą ową filozofię za swoje zajęcie „profesjonalne”<sup>26</sup>. W proponowanej przez wspomnianego badacza interpretacji zwraca uwagę nadspodziewanie dojrzały charakter raczkującej jeszcze wówczas myśli filozoficznej: jawi się ona jako pewna osiągnięta już mądrość czy też wiedza (ku której, jak wiadomo, dążą dopiero filozofowie), czy nawet system pewnych aksjomatów oraz metod postępowania. Mniej dziwi edukacyjny charakter filozofii Izokratesa, skoro przeszedł on do historii jako nauczyciel i wychowawca całego pokolenia przedstawicieli greckiej elity polityczno-intelektualnej. Na ile jednak była ta filozofia systemem?

Otóż należy stwierdzić przede wszystkim to, że dla Izokratesa filozofia nie stanowiła na pewno celu kształcenia, a nie utożsamiała się też z najwyższą mądrością. W tym względzie pozostaje on wierny i tradycji, i etymologicznej treści słowa. Określa filozofów jako ludzi, którzy oddają się zajęciom tego rodzaju, jakie pozwolą im dopiero zyskać mądrość czy też roztropność (φρόνησις) rozumianą jako zdolność uchwycenia swoim sądem tego, co jest najlepsze<sup>27</sup>. Filozofia zatem oznacza dla Izokratesa pewną aktywność, oznacza studia, którym trudno przypisywać stabilność jakichkolwiek ustaleń systemowych, skoro okazują się one wciąż poszukiwaniem, z nieodłącznie wiążącą się z każdym poszukiwaniem niepewnością wyniku, a nawet słuszności kierunku poszukiwań. Owymi poszukującymi nie są też systematycy nauki, lecz dość szeroki krąg różnego rodzaju dyletantów, którzy dopiero usiłują zdobyć jakieś utwierdzone przekonania. „Filozofuje” zatem Tymoteusz, dowódca wojskowy i mąż stanu,

<sup>25</sup> Por. Isocr. *In soph.* 11; *Demonic.* 3; *Euagor.* 77; *Antid.* 50, 170; *Panath.* 11; *Ad fil. Ias.* 8.

<sup>26</sup> N. Livingstone, *Writing Politics. Isocrates' Rhetoric of Philosophy*, „*Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*” 2007, vol. 25, no. 1, s. 15–34 – s. 15: „Isocrates uses the word philosophia, which he claims as his own métier, in three distinct ways: (i) practical wisdom common to all men; (ii) all systems of education; (iii) the system of education which he practices, the only true one”.

<sup>27</sup> Isocr. *Antid.* 271: σοφούς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατριβόντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

poszukując sposobów zapewnienia pomyślności współobywatelom<sup>28</sup>, lecz również sposobu na to, by wbrew niedobrej tradycji nie napawać już lękiem greckich sojuszników oraz Greków w ogóle<sup>29</sup>. „Filozofują” młody Demonik<sup>30</sup>, synowie władcy Tesalii Jazona<sup>31</sup>, jak również wstępujący na drogę władzy Nikokles<sup>32</sup> – wszyscy pozostający pod bezpośrednim wpływem i opieką pedagogiczną Izokratesa, „filozofują” jednak również młodzi ludzie, którzy korzystają z „profesjonalnej” opieki różnego pokroju sofistów<sup>33</sup>. Wszyscy oni, niezależnie od tego, w jaki sposób bywają ukierunkowani, poszukują, czyli dążą dopiero do uzyskania dojrzałej mądrości życiowej. We własnym już zakresie „filozofują” także retorzy, poszukując sposobów na to, by wzbudzić uznanie słuchaczy<sup>34</sup>, „filozofuje” nawet w jakiejś mierze ogół Ateńczyków, rozważając przyczyny wzrostu dwóch największych potęg ówczesnej Grecji, lecz i upadku, w obliczu którego się znalazły<sup>35</sup>.

Poszukująca aktywność myśli ludzkiej, jaką jest ta filozofia, o której mówi Izokrates, może mieć oczywiście wymiar bardziej metodyczny: powiemy wówczas o pewnej już specjalizacji czy też sublimacji dążeń poznawczych wykraczającej poza sprawy wspólne wszystkim ludziom, niemniej trudno u Izokratesa znaleźć sytuacje, w których filozofia traci swój poszukujący, czyli „dzetetyczny” charakter. Określa ją on w sposób wymowny jako ćwiczenie umysłu, którego zadaniem jest poszukiwać istoty bytu czy też „dochodzić natury rzeczy” (τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι)<sup>36</sup>. Nawet, kiedy dowiadujemy się o mówcach, którzy zarobkują poprzez

<sup>28</sup> Isocr. *Ad Timoth.* 3: Ἦν ἐνθυμούμενον χρὴ ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν ἐξ ὄτου τρόπου καὶ μετὰ τίνων καὶ τίσι συμβούλοις χρώμενος τὰς τε τῆς πόλεως ἀτυχίας ἐπανορθώσεις καὶ τοὺς πολίτας ἐπὶ τε τὰς ἐργασίας καὶ τὴν σωφροσύνην προτρέψεις καὶ ποιήσεις αὐτοὺς ἥδιον ζῆν καὶ θαρραλεώτερον ἢ τὸν παρελθόντα χρόνον.

<sup>29</sup> Isocr. *Antid.* 121: ἀλλὰ τοῦτ' ἐφιλοσόφει καὶ τοῦτ' ἔπραττεν ὅπως μηδεμία τῶν πόλεων αὐτὸν φοβήσεται τῶν Ἑλληνίδων, ἀλλὰ πᾶσαι θαρρήσουσι πλὴν τῶν ἀδικουσῶν.

<sup>30</sup> Isocr. *Ad Demonic.* 3: καὶ σοὶ μὲν ἀκμὴ φιλοσοφεῖν, ἐγὼ δὲ τοὺς φιλοσοφούντας ἐπανορθῶ.

<sup>31</sup> Isocr. *Ad fil. Ias.* 10: Καὶ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον ζητοῦντες καὶ φιλοσοφούντες ὡσπερ σκοποῦ κειμένου στοχάσεσθε τῆ ψυχῆ καὶ μᾶλλον ἐπιτεύξεσθε τοῦ συμφέροντος.

<sup>32</sup> Isocr. *Ad Nicocl.* 35: Ὁ τι ἂν ἀκριβῶσαι βουλευθῆς ὧν ἐπίστασθαι προσήκει τοὺς βασιλέας, ἐμπειρία μέτιθι καὶ φιλοσοφία· τὸ μὲν γὰρ φιλοσοφεῖν τὰς ὁδοὺς σοὶ δείξει.

<sup>33</sup> Isocr. *In soph.* 14: πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφῶντων ιδιώται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δὲ τινες οὐδενὶ πάποτε συγγεγόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγόνασιν.

<sup>34</sup> Isocr. *De pace* 5: Καὶ γὰρ τοὶ πεποηήκατε τοὺς ῥήτορας μελετᾶν καὶ φιλοσοφεῖν οὐ τὰ μέλλοντα τῆ πόλει συνοίσειν, ἀλλ' ὅπως ἀρέσκοντας ὑμῖν λόγους ἐροῦσιν.

<sup>35</sup> Tamże, 116: Ἦν οὖν ἐμοὶ πεισθῆτε, παυσάμενοι τοῦ παντάπασιν εἰκῆ βουλευέσθαι προσέξετε τὸν νοῦν ὑμῖν αὐτοῖς καὶ τῆ πόλει, καὶ φιλοσοφήσετε καὶ σκέψεσθε τί τὸ ποιήσαν ἔστι τῷ πόλει τούτῳ.

<sup>36</sup> Isocr. *Bus.* 22, 6–8 (ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν ἢ καὶ νομοθετησῆαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύναται). Ustanawianie reguł czy zasad podane na pierw-



„filozofię” (*Bus.* 1), o będących w istocie retorami „filozofach” usiłujących znaleźć najwymowniejsze środki wyrazu (*Bus.* 48, *Hel.* 66) czy o nieprzedstawionej bliżej filozofii Egipcjan (*Bus.* 30), nie ma podstaw do rozumienia owej filozofii inaczej niż jako określone postępowanie lub postawę badawczą.

Wyjątkiem wydają się dwie sytuacje: miejsce, w którym Izokrates mówi o nakazach, jakie stawia filozofia uprawiana przez niewymienionych z imienia „solistów”<sup>37</sup>, a także sytuacja, w której jego własnej filozofii przypisana zostaje przez nieokreślonego bliżej partnera rozważań „prawdziwość”<sup>38</sup>. Filozofia utożsamiona z jakimi bądź nakazami zaczyna być swego rodzaju „kodeksem”, czyli zbiorem prawd niepoddawanych dyskusji – niepozostawiających miejsca dla inwencji badawczej i poszukiwań, a wiadomo też, iż żadnemu badaniu, ani w ogóle poszukiwaniu, nie przysługuje jeszcze wartość prawdy; prawdziwe mogą być jedynie stwierdzenia – konkluzywne i tym samym zamykające poszukiwania. Że filozofia w żadnej ze wspomnianych dwóch sytuacji nie staje się dla samego Izokratesa zbiorem prawd konkluzywnych, świadczyć może już to, iż w pierwszej odnosi jej nazwę nie do własnych przekonań czy postępowania, lecz do programu edukacyjnego owych sofistów, których – zarówno ich samych, jak też ich pseudofilozofię – traktuje z wyraźnym przekąsem, w drugiej natomiast używa jej nazwy słabo zorientowany w przedmiocie i zadaniach filozofii interlokutor autora *Panatenai-ku*, przypisując jemu właśnie ową prawdziwość myślenia. Wartość prawdy można zresztą przyznawać poszczególnym, niekonkluzywnym jeszcze, stwierdzeniom, jakie czyni filozof w swoistym dialogu myśli, który wciąż pozostaje jedynie dążeniem ku prawdzie.

Dla Izokratesa filozofia jest dialogiem – zwerbalizowaną strukturą logosu, równie jak ona niekonkluzywnego, nawet jeżeli przyjmiemy, że w tym permanentnym procesie werbalno-myślowym zapadają jakieś doraźne stwierdzenia czy nakazy. Jej związek z logosem, rozumianym również jako słowa wypowiedane i sama sztuka posługiwania się słowem, jest też wieloaspektowy, a Izokratejskie pochwały logosu i jego zasług dla ludzkiej kultury i cywilizacji (*Nicocl.* 5–11; *Antid.* 253–260) w zestawieniu z analogicznym wynoszeniem na piedestał filozofii i dobrodziejstw, jakich dzięki niej doznajemy (*Paneg.* 47 nn.) pozwalają wręcz utożsamiać te dwa pojęcia<sup>39</sup>. Jeszcze bardziej wymowne jest występujące

---

szym miejscu (por. *Nicocl.* 7, 1–3) dotyczy już, jak rozumiem, pewnych ustaleń, czyli rezultatu procesu „dzetetycznego”, jakim niezmiennie jest filozofia.

<sup>37</sup> Isocr. *In soph.* 21: Καίτοι τοὺς βουλευμένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θάρττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.

<sup>38</sup> Isocr. *Panath.* 260: Ἐν μὲν γὰρ τοῖς παρελθοῦσι χρόνοις ἐθαύμαζόν σου τὴν τε φύσιν καὶ τὴν τοῦ βίου τάξιν καὶ τὴν φιλοπονίαν καὶ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν τῆς φιλοσοφίας.

<sup>39</sup> Rzeczony pochwały logosu dostarczają zresztą dowodu na to, że Izokrates stosuje dwa określenia wymiennie, co sprawia, że zwracające uwagę połączenie: φιλοσοφεῖν

u Izokratesa zestawienie filozofii z pojęciem *logismos* (*Antid.* 292, *Philip.* 29), które można uznać za swoistą hipostazę logosu kumulującą w swej treści jego racjonalność, to znaczy wszystko, co wiąże się z celowością, porządkiem i konsekwencją myślenia. W tym ujęciu proces myślowy, jakim jest dociekanie filozoficzne, staje się metodycznym postępowaniem badacza przeciwstawianym wszelkiej spontaniczności w działaniu i myśleniu. Oznacza swoisty logos wewnętrzny – *endiathetos*, czyli myślenie, które przygotowuje do przedstawienia słów i argumentów w wymowny i przekonujący sposób. Izokratejski filozof para się też w przeważającej mierze sztuką wymowy: opracowuje argumentatywne wystąpienia zdolne przekonywać słuchaczy również do tych racji, które przeczą prawdzie i ogólnie przyjmowanym sądom (*Hel.* 66, *Bus.* 17, tamże 48). Dochodzi zatem do swoistej profesjonalizacji tego zajęcia: w mowie *Busiris* oraz w *Pochwale Heleny* wyodrębnia się już grupa wymownie argumentujących „filozofów” (mamy, bodaj po raz pierwszy w historii, do czynienia z tej treści rzeczownikiem) – „filozofów” będących mistrzami polemiki słownej, a z drugiej strony także mówcami publicznymi, do której to profesji przypisuje Izokrates w jakiejś mierze również samego siebie. Niemniej dokonując takiej specyfikacji treści pojęcia, nie neguje on w żaden sposób poszukującego, czyli „dzetetycznego” charakteru owej filozofii, której zadaniem jest przygotowanie mówcy do przedstawienia określonych racji.

O swoim zajęciu pisze Izokrates z wyraźnym odcieniem dumy: „moja filozofia”<sup>40</sup>, nie nadając wszelako określeniu znaczenia, które odnosiłoby się do jakichkolwiek reguł czy prawd ustalonych<sup>41</sup>. Świadczy o tym kontekst zdaniowy wypowiedzi: „ekwiwalentami” terminu „filozofia” stają się w owej jego deklaracji określenia „moc” (*δύναμις*) oraz „zajęcie” (*διατριβή*). Pierwsze nadaje pojęciu sens zaledwie potencjalny, drugie natomiast oznacza określone, dość praktyczne postępowanie – postępowanie o charakterze dydaktycznym, w którym podmiotowość i zasadnicza aktywność w znacznej mierze przenosi się na stronę współuczestnika procesu. Jest nim w tym wspólnym poszukiwaniu (w przypadku Izokratesa poszukiwaniu odpowiedniej formy wystąpienia retorycznego)

---

/τουτων/ τὸν λόγον – „filozoficznie rozważać [tę] myśl” (*Paneg.* 6 – bezokolicznik φιλοσοφεῖν staje się tutaj formą przechodnią), można traktować jako rodzaj biernika wewnętrznego.

<sup>40</sup> Isocr. *Antid.* 50: Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐμῆς εἴτε βούλεσθε καλεῖν δυνάμειος εἴτε φιλοσοφίας εἴτε διατριβῆς, ἀκηκόατε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν; por. *Ad fil. Ias.* 8: Εἰθίσμαι γὰρ λέγειν πρὸς τοὺς περὶ τὴν φιλοσοφίαν τὴν ἡμετέραν διατρίβοντας ὅτι τοῦτο πρῶτον δεῖ σκέψασθαι, τί τῷ λόγῳ καὶ τοῖς τοῦ λόγου μέρεσι διαπρακτέον ἐστίν.

<sup>41</sup> Co nie znaczy jednak, że samo zajęcie uznaje Izokrates za łatwe i niepoważne. Przeczy takiemu przypuszczeniu fakt, że właściwie pojęte „filozofowanie” nieodłącznie wiąże się dla niego z wysiłkiem i trudem – *πόνος* (*Paneg.* 186, *Demonic.* 40, *Euagor.* 78, *Antid.* 183).

podopieczny doświadczonego retora<sup>42</sup> i to on jest w istocie tym, kto „filozofuje”, a nauczyciel koryguje jedynie kierunek jego umysłowej aktywności i weryfikuje rezultaty jego w niemalej mierze osobistego poszukiwania<sup>43</sup>. Taki obraz opisywanego przez Izokratesa postępowania „filozoficznego” nastęrcza na tyle wyraźne paralele z deklaracjami Sokratesa, który również zastrzega, że sam nie uczy niczego, iż nakazuje przyjrzeć się następnemu z istotnych w omawianej kwestii przekazów, jakim są „sokratyczne” dialogi Platona.

Sam też Platon odnosi się w jakiś sposób do filozoficznych możliwości i osiągnięć Izokratesa w *Fajdosie* – w formie swego rodzaju prorocstwa, jakie wkłada w usta Sokratesa. Mówiąc o młodym Izokratesie, stwierdza wówczas Sokrates, że już wtedy jako autor mów lepiej rokuje ów młodzieniec niż wzięci podówczas logografowie, a z wiekiem wszystkich zapewne przewyższy, dążąc ponadto ku czemuś jeszcze większemu. Jest w nim bowiem „jakaś filozofia” – τις φιλοσοφία (*Phaedr.* 279a), zaszczerpiona już w pewien naturalny sposób w duszy młodego człowieka. Tym oświadczeniem Sokrates zalicza Izokratesa do grona młodych ludzi nie tylko uzdolnionych, lecz i pełnych poznawczego zapału, co skłania komentatorów tekstu ku dociekaniom, na ile spełnił się on w przyszłości jako filozof, a w jakim stopniu Platońska pochwała ma charakter szyderczy<sup>44</sup>. Kwestia, na ile dorównywał Izokrates standardom Platońskim, niech pozostanie w obecnej chwili poza dyskusją, natomiast pytanie o to, czy spełnił się on na polu filozofii, w świetle powyższego musi zostać odrzucone „apriorycznie”, podobnie jak w ogóle wymóg spełnienia się filozoficznego. Skoro ma być filozofia z samej natury swojej dążeniem i poszukiwaniem, spełnienie się w jakiegokolwiek postaci oznaczać musi jej kres – dotarcie do poziomu niekwestionowanego poznania czy też pewnych utwierdzonych przekonań. Zatem skoro młody Izokrates filozofem był, wypada jedynie zapytać, czy nim

<sup>42</sup> Por. K. Morgan, *The Education of Athens. Politics and Rhetoric in Isocrates (and Plato)*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 125–154 – s. 135: „»Philosophize« is the name Isocrates gives the intellectual activity of himself and his students”.

<sup>43</sup> Samodzielność poznawczą młodego partnera tej filozoficznej interakcji wiązać można z pewnym widocznym u Izokratesa sceptycyzmem wobec możliwości i rezultatów paidei, czyli w tym przypadku przekazywania wiedzy i umiejętności w procesie kształcenia. Stary retor uznaje, że o osiągniętym efekcie decyduje jednak na pierwszym miejscu *physis*, czyli dyspozycje wrodzone – do tego stopnia, że ci, którzy w ogóle nie pobierali nauk, mogą niekiedy sprawić się lepiej niż młodzi ludzie, którzy przeszli ową filozoficzną edukację (*In soph.* 14 [v.s.]; por. *Antid.* 274–5); „filozoficzne” przygotowanie konieczne jest jedynie do tego, by osiągnąć rezultaty, które będą zadowalać pod każdym względem (*Antid.* 292).

<sup>44</sup> Więcej na ten temat: Z. Danek, *Boski zapal ślicznego Izokratesa. Izokrates Platoński – rozważania z pogranicza filozofii i retoryki*, „Meander” 2015, R. LXX, s. 35–52.



w dalszym swoim życiu pozostał. Wiele jednak wskazuje na to, że istotę filozofii rozumiał nie inaczej niż Sokrates – postać skądinąd sztandarowa całej, nie tylko ówczesnej, filozofii.

#### 4. Sokrates Platoński – filozof, który filozofem pozostał

Kontakt z pismami Izokratesa – niezależnie od problemów interpretacyjnych związanych z treścią słów należących do grupy φιλοσοφῶν – wskazuje na to, że w Atenach przelomu V i IV wieku wyodrębnia się już pewna liczba wymykających się obywatelskim powszechnym standardom „filozofów”, jak również na fakt, iż zajęcie, któremu się oni oddają (przynajmniej ci „filozofowie”, którzy spotykają się z akceptacją Izokratesa), wiąże się już z permanentnym i poważnym wysiłkiem poznawczym. Idealnie spełnia te kryteria ukazany w pismach Platona Sokrates, który rzeczywiście jest postacią charakterystyczną, a owo „poszukiwanie mądrości” traktuje niezwykle poważnie – na tyle, że można w jego przypadku mówić już o swego rodzaju „profesji”, a przynajmniej powołaniu życiowym, zaś trudy, jakie ponosi na obranej drodze ku zdobyciu mądrości, przechodzą do legendy.

Nadużyciem byłoby oczywiście przyznanie Platonowi monopolu, to znaczy wyłączności, jeżeli chodzi o dokumentowanie filozoficznej postawy i dokonań Sokratesa, gdyż – pomijając świadectwa mniej merytoryczne i przekazy późniejsze – dzieli on tę zasługę z dość wiarygodnym w swej szczerości Ksenofontem, niemniej wobec faktu, że autor ten pozostaje mało informatywny w kwestii początków tradycji filozoficznej, właśnie Platon skupia na sobie wzmoczoną uwagę każdego, kto owych początków docieka. Ksenofont, o czym mowa była powyżej, okazuje się zastanawiająco oszczędny w przypisywaniu Sokratesowi, a tym bardziej komukolwiek innemu, miana filozofa, nie informuje też, co wówczas stanowi właściwy przedmiot studiów filozoficznych. Można spodziewać się, że Platon jako bezpośredni kontynuator myśli i studiów Sokratesa lepiej udokumentuje charakter i specyfikę aktywności intelektualnej, jaka wiąże się z imieniem tego ostatniego.

*Corpus Platonicum*, przeglądane w porządku następowania po sobie kolejnych utworów, dość długo nie spełnia tych oczekiwań. W dialogach takich jak *Ion*, *Eutyfron*, *Kriton*, *Hippiasz większy* czy *Laches*, w których postawa badawcza Sokratesa prezentuje się już dość wyraźnie, nie znajdziemy najmniejszych śladów występowania określeń z grupy φιλοσοφῶν. Nie będzie ich również w pierwszej księdze *Państwa* Platona, a nawet, co zastanawiające, w reprezentatywnym dla Sokratejskiej „majeutyki” *Menonie*. Ów brak świadczy nie tylko o powściągliwości patrona filozoficznej dociekiwości w kwalifikowaniu siebie samego jako *sensu stricto* filozofa, lecz również o słabym wciąż zadomowieniu się terminu w ówczesnej kulturze i języku – także w języku dociekań i dyskusji o treści bez wątpienia filozoficznej.

Jako kogoś „filozofującego”, wciąż jeszcze nie „filozofa”, przedstawia siebie Sokrates w *Apologii* (28e, 29d), tu też dając zwięzły przegląd problematyki standardowo uznawanej wówczas za „filozoficzną”. W opinii przeciętnego Ateńczyka Sokrates – jako reprezentant „tych, którzy filozofują” – ma nie uznawać istnienia bogów, ma się zajmować „zjawiskami zachodzącymi na niebie oraz tym, co pod ziemią”, ma wreszcie „ze zdania słabszego czynić mocniejsze”<sup>45</sup>, siłą rzeczy – w czym tkwi istota postawionego mu przed sądem zarzutu – ucząc owego przestępstwa również młodzież, która z nim przestaje. Zestaw wymienionych „filozoficznych” specjalności, mimo że zostaje przedstawiony w sposób satyryczny, nie wydaje się przypadkowy. Nieco różniąc się od kanonicznego podziału filozofii na zagadnienia „logiczne”, „fizyczne” i „etyczne”, nawiązuje jednak w dość czytelny sposób chociażby do wewnętrznego podziału treści głównego dzieła Heraklita, którego kolejne księgi miały ujmować kwestie kosmologiczne, „polityczne” oraz „teologiczne”<sup>46</sup>. Inną sprawą jest już ów sposób interpretacji tych kolejno ontologicznych, teologicznych i retoryczno-politycznych<sup>47</sup> zainteresowań ówczesnych „filozofów”, jednostronny, a niekiedy skrajnie wypaczający sens podejmowanego przez nich wysiłku poznawczego.

Interesujące jest to, że Platon, który nie nazywa Sokratesa filozofem, nazywa tak młodego Charmidesa, z którym Sokrates rozmawia o roztropnym panowaniu nad sobą. Określenie φιλόσοφος, którego używa (*Charm.* 155a1), ma wciąż sens przymiotnikowy, niemniej pozwala rozumieć, jak w kręgu Sokratesa pojmowano istotę filozoficznej aktywności. Owo określenie, jak się okazuje, zachowuje w dużej mierze treść „potencjalną”: ujmuje wewnętrzne nastawienie, dyspozycję żądnego wiedzy młodego umysłu, która dopiero przeradza się w aktywność dążącą ku zdobyciu upragnionej mądrości. W takim kontekście nie dziwi to, że Sokrates przypisuje pewną „filozofię”, czyli pragnienie zdobycia mądrości, również Lizysowi, będącemu jeszcze chłopcem<sup>48</sup>, czy też zaleca „filozofowanie” jako słuszną

<sup>45</sup> Plat. *Apol.* 18b7–c1 – tłum. Z. Danek. Należy dodać, że pierwsza fraza jest kryptocytatem z Arystofanesa (por. *Nub.* 188: ζητούσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς; tamże, 228: ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα) potwierdzającym zarazem niemerytoryczny charakter powszechnego wówczas tej treści przekonania.

<sup>46</sup> Por. DL IX, 5: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

<sup>47</sup> Określenia „retor” i „polityk” traktowano wówczas jako synonimiczne, czego dobry przykład daje końcowa partia Platońskiego dialogu *Eutydem* (305b4 nn.); por. B. McAdon, *Plato's Denunciation of Rhetoric in the „Phaedrus”*, „Rhetoric Review” 2004, vol. 23, no. 1, s. 21–39 – s. 23: „the term rhetor denoted no more than what we would call today »a politician«”.

<sup>48</sup> Plat., *Lys.* 213d6–e1: Ἐγὼ οὖν βουλόμενος τὸν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι καὶ ἐκείνου ἡσθεῖς τῇ φιλοσοφίᾳ, οὕτω μεταβαλὼν πρὸς τὸν Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους.

drogę intelektualnego rozwoju dla niewiele starszego Ktezyppa<sup>49</sup>. Oczywiście, aby ta żądza zdobycia mądrości wydała owoc prawdziwego poznania, konieczne jest odpowiednie ukierunkowanie studiów i pewna „majeutyczna” interaktywność między młodym człowiekiem a opiekunem (o czym Sokrates obszerniej informuje w nieco późniejszym *Teajecie* Platona), niemniej pozostaje faktem, że filozofia typu sokratycznego i studia z tym związane pozostają domeną młodych, świeżych umysłów. Sankcjonuje w jakiś sposób tę zasadę również programowy oponent Sokratesa – Kallikles, przyjmujący, że jest filozofia czymś odpowiednim właśnie dla ludzi młodych, natomiast ci, którzy – osiągnąwszy dojrzałość – wciąż się nią zajmują, wydają się już niepoważni, a nawet śmieszni (*Gorg.* 484c–485d).

Kallikles z pełną premedytacją godzi w Sokratesa, obnażając istotę problemu, który sprawia, że „prototypowy” ten filozof nie zyskuje akceptacji społecznej i nie najlepiej odnajduje się w ówczesnych realiach życiowych. Mimo że pełni w sposób niekiedy chwalebny przypadające nań obowiązki publiczne, w tym również powinność żołnierską, nigdy nie osiąga tej statecznej dojrzałości obywatelskiej, jaką mógłby bez zastrzeżeń zaakceptować ogół Ateńczyków. Pozostaje na etapie młodzieńczego zachwyty nad wciąż niepojętą rzeczywistością i młodzieńczego zapału w dążeniu ku wiedzy oraz etycznej doskonałości, wszystkie standardowe dobra i uznawane przez większość obywateli wartości traktując jako mało ważne. Zachowuje właściwą ludziom młodym zdolność kwestionowania uznanych autorytarnych opinii, a także oderwania się od wszystkiego tego, co nie wytrzymuje krytyki – zdolność przeobrażania siebie i swojego obrazu rzeczywistości. Zachowuje wreszcie właściwą z reguły młodym nieporadność w sytuacjach składających się na codzienność ówczesnego życia publicznego. Nie potrafi wymownie argumentować i kontrargumentować w sądzie, nie umie w przekonujący sposób wypowiedzieć się na zgromadzeniu obywateli – swoim zachowaniem, a i swoimi deklaracjami, potwierdza programową rozbieżność między dwiema postawami i dwoma modelami wartości etycznej: postawą dążącego ku prawdzie filozofa i postawą biegłego w swej sztuce retora, który zawsze ma na celu osiągnięcie jakiejś korzyści poprzez wzbudzenie pożądanej reakcji swego odbiorcy; prawda i słuszność etyczna w tym przypadku pozostają mało istotnymi punktami oceny, jaką mówca tego pokroju wystawi samemu sobie. Doskonale zarysowuje się ten konflikt w końcowej scenie Platońskiego dialogu *Eutydem*, gdzie Sokrates zdecydowanie odrzuca możliwość kompromisu – tworzenia jakiegoś „pogranicza” między retoryką a filozofią, stojąc na gruncie programowej odrębności jednego i drugiego zajęcia intelektualnego (305c–306d). Wymownym przykładem ich wzajemnej rozbieżności stają się postawy i racje prezentowane przez wspomniana-

<sup>49</sup> Plat. *Eutyd.* 275a; por. Plat. *Epist.* II 312c4: πρὸς πολλῶν εὐδοξίαν σοὶ οἶσει ὡς φιλοσόφῳ ὄντι. Słowa te kieruje Platon do Dionizjusza Młodszego, wówczas jeszcze na prawdę młodego władcy Syrakuz.

nego już Kalliklesa oraz Sokratesa w Platońskim *Gorgiaszu*, który to dialog w jakiś sposób podsumowuje wczesnoplatoński obraz Sokratesa i uprawianej przez niego filozofii.

Jest w tej postawie „filozofa” wznoszącego się ponad codzienne sprawy bytowe i życie polityczne jakaś poza, a zarazem pewien manifest buntu przeciw jawnej rzeczywistości ówczesnego ateńskiego dobrobytu, co sprawia, że Sokrates i jemu podobni, nie znajdując porozumienia z odpowiedzialnymi obywatelami świętego miasta Ateny, trafiają swymi przekonaniem do umysłów młodzieży, co z kolei wzbudza zrozumiałe opór wielu rozważnie myślących Ateńczyków. Mogą też oni dostrzegać w tej działalności niemale zagrożenie, jako że „filozofującym”, a przynajmniej Sokratesowi, trudno zarzucać, że traktują swoje zajęcie lekkoomyślnie. Postulat wysiłku intelektualnego i trudów nieodłącznie związanych z filozofią, widoczny u Izokratesa, ma swoje niewątpliwe źródło w zachowaniach i postawie, jaką prezentuje Sokrates hołdujący sformułowanej później przez Cyserona maksymie: „nie ma kresu poszukiwania prawdy, dopóki jej nie znajdziesz”<sup>50</sup>. Wspomniany finał Platońskiego *Eutydemu* dowodzi, że w realizacji głoszonej przez siebie zasady bezkompromisowości – wymogu bezwzględnego i niepodzielnego oddania się poznaniu filozoficznemu, z wyłączeniem wszelkich rozwiązań „pogranicznych”, zdecydowanie dalej postępuje on sam jako nauczyciel niż będący jego uczniem Izokrates. Sokrates nie traktuje już uprawianej przez siebie filozofii jako zajęcia miłośniczego; poświęca się jej bez reszty – na tyle, że nie wyzbędzie się swojej działalności nawet za cenę życia, traktując to zajęcie jako misję powierzoną mu przez jakiegoś nieokreślonego boga (*Apol.* 28e, 29d), godną takiego zaangażowania, jakie wykazywał w szeregu, walcząc w obronie ojczyzny.

Na czym polega to zajęcie? Sokrates we wskazanym miejscu *Apologii* stawia znak równości między swoim postępowaniem a opisaną później przez Platona (*Theaet.* 155a1, 184c2, 210c2) praktyką ujmowaną czasownikiem ἐξετάζειν<sup>51</sup>. Jest to nowy dla filozoficznego poszukiwania prawdy postulat, który nie zmienia „dziejowego”, czyli poszukiwawczego, charakteru tej intelektualnej aktywności, niemniej wnosi w sam ów proces akcent oceny i refleksji, również autorefleksji, gdyż mówi Sokrates o „badaniu” czy też „sprawdzaniu” (taka jest bowiem treść czasownika) nawet siebie samego. Wskazuje tym samym na interaktywny charakter owej filozofii, która realizuje się zawsze w korelacji między poszukującym

<sup>50</sup> Cic. *De fin.* I, 3: „nec modus est ullus investigandi veri, nisi inveneris”; wymownym tego przykładem stają się zachowania Sokratesa opisane w Platońskiej *Uczcie* (174d–175c, 220c–d) czy jego własna relacja z niezwykle uporczywych poszukiwań mądrości u ludzi, z którymi się stykał (*Apol.* 21a nn.).

<sup>51</sup> Plat. *Apol.* 28e4–7: τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ ᾤθηθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεῖς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν πρᾶγμα λίπομι τὴν τάξιν.

a współpracującym z nim drugim uczestnikiem procesu, zachodzącego niekiedy także w formie dialogu wewnętrznego.

Wspomniane badanie samego siebie przywodzi na myśl późniejszy Platoński obraz filozofa jako tego, kto nieustannie weryfikuje swoje myśli i w przypadku negatywnego wyniku próby umie odrzucić jako bezwartościowe to, do czego doszedł (*Phaedr.* 278c1–d6). Jest to ktoś ustawicznie poszukujący i poddający przewartościowaniu rezultaty swoich poszukiwań, co w najlepszy sposób ilustruje swoim postępowaniem Platoński Sokrates, we wskazanym miejscu *Fajdrosa* nie jest to jednak reprezentant wąskiej grupy wyspecjalizowanych w swoim zajęciu „miłośników mądrości”. Autor dialogu podtrzymuje w tym punkcie swoich ustaleń szeroką formułę filozofii. Stwierdza, że każdy, kto spełnia powyższe kryteria, a więc zarówno twórcy mów, jak i ci, którzy parają się poezją, jak wreszcie ci, którzy stanowią prawa (278c1–4), dopóki myślą poszukującą i krytyczną zarazem będą wychodzić poza to, co zawarli w sformułowaniach swoich różnego rodzaju dzieł, zasługiwać będą na miano filozofa. Niejednoznaczny w swoim rozumieniu istoty filozofii Platon raz jeszcze otwiera drogę ku „poszukiwaniu mądrości” wszystkim otwartym umysłom, kładąc pomost między badaczem – filozofem i nieufnym wobec niego ogółem, a przynajmniej jego tworzącą wartości intelektualne elitą.

## 5. Filozof Platona – wizerunek pogłębiany

Dialog *Gorgiasz* staje się w Platońskich rozważaniach nad istotą i zadaniem filozofii pozycją szczególną, co wyraża się już rekordowym na tle wcześniejszych pism Platona aż osiemnastokrotnym wystąpieniem w nim określeń z grupy φιλοσοφείω. Stanowi utwór „graniczny”, zamykający ciąg dialogów, które – jak się ogólnie przyjmuje – relacjonują jedynie przedmiot oraz przebieg prowadzonych przez Sokratesa dyskusji i dają obraz filozofii uznawanej za rdzennie sokratyczną. Te wczesne dialogi Platona pozwalają zarazem w niemałej mierze określić pozycję, jaką filozofujący zajmowali w lokalnej społeczności ówczesnych Aten, rzucając nieco światła na źródło braku wzajemnego zrozumienia między Sokratesem i jego naśladowcami a trzeźwo myślącym ogółem. Właśnie w *Gorgiaszu* rozmawiający z Sokratesem Kallikles ocenia z pozycji praktycznie myślącego człowieka filozoficzną działalność Sokratesa, uznając ją za zajęcie, które nie przystoi szanującemu się obywatelowi (*Gorg.* 484c nn.).

*Gorgiasz* jednak otwiera też z drugiej strony inny nurt Platońskiej refleksji nad myślową aktywnością filozofa, zawierając dość wyraźne przesłanie kierujące ku jego wizerunkowi, jaki odnajdujemy w *Fedonie*. Już w *Gorgiaszu* Platon, roztaczając wizję sądu pośmiertnego Radamantysa, prowadzi przed ów „trybunał” również duszę filozofa, skupionego na swoich zainteresowaniach i nieroz-



praszającego swej uwagi między przeróżne inne sprawy, jakie zazwyczaj zajmują ludzi<sup>52</sup>. W tym rozgraniczeniu widoczna jest już pewna specyfikacja, a zarazem sublimacja filozoficznej aktywności, co można uznać za kontrpropozycję wobec przedstawionego powyżej otwartego wizerunku filozofa: tym razem jest to już ktoś wyselekcjonowany przez swoje studia spośród zajmujących się przeróżnymi sprawami obywateli, wyraźny jest też etyczny aspekt zagadnienia, dość silnie dający znać o sobie w Platońskim *Fedonie*.

Można przyjąć, że właśnie *Fedon* otwiera okres wzmożonej refleksji Platona nad istotą filozoficznej aktywności – czas twórczego wlotu jego uwolnionej od spraw przyziemnych myśli, zamykany w jakiś sposób (z czym, być może, wielu się nie zgodzi) znanym z *Fajdrosa* wizerunkiem filozofa poszukującego, będącym swego rodzaju powrotem do tradycji sokratycznej. Swoistą ewidencją postępowania Platońskiej refleksji nad zadaniami filozofii staje się częstotliwość występowania określeń z grupy φιλοσοφῆω w poszczególnych dialogach z tego już „średniego” okresu jego twórczości literackiej, a każdorazowa kumulacja słów tej treści wyznacza istotne punkty i istotne ustalenia na drodze rozwoju owej koncepcji postępowania filozoficznego. Taka kumulacja ma miejsce w *Fedonie*, gdzie wspomniane określenia wystąpią w liczbie 40, a sama nazwa φιλόσοφος pojawia się aż osiemnastokrotnie, zyskując również wyraźny sens rzeczownikowy, co oznacza nie tylko nazwanie pewnej postawy etyczno-badawczej, lecz także wyodrębnienie wykazującej tę postawę grupy ówczesnych intelektualistów.

Przykładem staje się – poza samym Sokratesem deklarującym swoje oddanie temu powołaniu życiowemu (*Phaedo* 61a3–4) – mało znany obecnie Euenos, który dziwi się, że poważny filozof, jakim jest Sokrates, nieoczekiwanie jął się poezji (60d). On sam z kolei kwalifikowany jest przez Sokratesa i jego rozmówcę jako „filozof” (61c6–7), i to taki, który „filozofię poważnie traktuje”<sup>53</sup>. Sokrates i jego rozmówcy dokonują bowiem swoistej specyfikacji w obrębie treści wiązanych wówczas z określeniem filozofii, co można uznać za rozgraniczenie pewnej w tym względzie „amatorszczyzny” i poważnych już, niemal profesjonalnie traktowanych studiów filozoficznych. Poważny charakter tych studiów wyznacza już ich ekstensyfikacja, to znaczy trwałość obejmująca nieraz całe życie (mowa jest o „miłośniku mądrości”, który „naprawdę życie spędził na filozofii”<sup>54</sup>), niemniej nacisk położony zostaje na stopień wewnętrznego zaangażowania w ich właściwy przebieg oraz na stosunek „filozofujących” do tego ich zajęcia. Podkreśla to Platon formami przysłówkowymi, a więc owym „naprawdę” – τῶ ὄντι (por. 68b2), czy rozgraniczającymi dwa rodzaje „filozofowania”, a odnoszącymi się do filozofii

<sup>52</sup> Plat. *Gorg.* 526c3–4: φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ.

<sup>53</sup> Plat. *Phaedo* 68c8–9: ὅτω ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν (tłum. W. Witwicki).

<sup>54</sup> Tamże, 63e9–10: ἀνὴρ τῶ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον.

uprawianej już nie po amatorsku, przysłówkami takimi jak dość częste ὀρθῶς – „słusznie”, „właściwie”, „należyście” (64a4, 67d8, e4, 69d2, 80e6, 82c2), powtarzające się ἀληθῶς – „prawdziwie” (64b9, e2, 83b6), czy bardziej oryginalne γνησίως – „szlachetnie”, „prawdziwie” (66b2).

Owa „prawdziwość” studiów filozoficznych wiąże się z określonym sposobem bycia i określoną postawą etyczną, którą najzwieżlejš ujmuje zwrot: „oddzielenie duszy od spraw cielesnych” (χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος)<sup>55</sup>. To naturalne skądinąd rozgraniczenie zajęć intelektualnych i aktywności ludzkiej służącej zaspokojeniu codziennych potrzeb przeprowadzone zostaje w *Fedonie* z takim naciskiem, że pogarda dla ciała i jego potrzeb oraz ucieczka od trosk z tym związanych staje się sztandarowym bodaj punktem w kodeksie etycznym filozofa<sup>56</sup>, wręcz programowo uwalniającego duszę, na ile tylko jest to możliwe, od wszelkich związków z ciałem<sup>57</sup>, skoro wszystko to, co wiąże się z zaspokojeniem ciała, odciąga od filozofii<sup>58</sup>. Finalnym i zarazem probierczym momentem procesu odchodzenia od spraw cielesnych staje się akt nieuniknionej dla wszystkich śmierci. Wówczas dopiero okazuje się, czy dostępujący jej był miłośnikiem ciała (φιλοσώματος), miłośnikiem tego, co posiadał (φιλοχρήματος), bądź miłośnikiem sławy (φιλότιμος), czy też stał się prawdziwym filozofem, a nie jest nim ten, kto w takiej chwili przeżywa gwałtowne emocje<sup>59</sup>. Filozof, który całym swoim postępowaniem przygotowuje się do śmierci<sup>60</sup>, przyjmuje ten moment ze spokojem i nadzieją na dalszą świetlaną przyszłość swojej duszy.

W tym mocno pitagorejskim wizerunku filozofa zwraca uwagę obecny w nim *ex definitione* postulat dobrego, pogodnego umierania jako definitywnego przekroczenia granicy między doczesnością a pozaziemską sferą intelektualnej aktywności duszy. Ten nieco szokujący motyw Platońskiego *Fedona* uzasadnia w znacznej mierze specyfika opisanej w nim sytuacji, mianowicie zmagania stojącego w obliczu śmierci Sokratesa z własnymi oraz zgłaszanymi przez rozmówców

<sup>55</sup> Tamże, 67d8–10: καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτὸ ἐστὶν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

<sup>56</sup> Por. tamże, 65c11–d1: Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ.

<sup>57</sup> Tamże, 64e8–65a2: ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας.

<sup>58</sup> Por. tamże, 66c7–d3: διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ· καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ πάντα ταῦτα.

<sup>59</sup> Tamże, 68b8–c3: Οὐκοῦν ἰκανὸν σοὶ τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ’ ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ πού οὗτος τυγχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος.

<sup>60</sup> Tamże, 67e4–5: οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι.

dylematami dotyczącymi niepokoju o pośmiertne losy duszy. *Fedon* w istocie nie rozstrzyga do końca owych dylematów. Nawet jeżeli damy wiarę argumentacji Sokratesa dowodzącego nieśmiertelności duszy, nie dowiemy się, czy ta upragniona bezcielesna nieśmiertelność owocuje kontynuacją niczym już niezakłóconych studiów nad istotą rzeczy, czy daje jedynie pewien właściwy bogom spokój – ową „ataraksję”, która z pewnością dla żadnego poznania filozofa nie okaże się stanem satysfakcjonującym. *Fedon* nie jest jednak w tym względzie ewenementem w zbiorze Platońskich dialogów, pojawiają się bowiem także w innych spośród tych utworów zarówno motyw zbliżania się duszy filozofa ku bogom i ich siedzibom, jak też w ogóle przekonanie o nieuniknionej schizmie między ludzką codziennością a kręgiem zainteresowań filozofa i wiążącej się z tym jego ucieczce od spraw doczesnych. Platonicy nazywają tę ucieczkę eufemistycznie „wznoszeniem się” duszy – ἐπάνοδος, kładąc nacisk na pozytywny, w tym przypadku poznawczy, walor owej wędrówki w górę (co w sposób wyrazisty zobrazowane jest w *Uczcie* i *Fajdroście*)<sup>61</sup>, niemniej adresowany do filozofa nakaz ucieczki – ucieczki od spraw tego świata pojmowanej jako swoiste „upodobnienie się do boga”<sup>62</sup> – daje o sobie znać w wizjach Platońskich bardzo wyraźnie.

Odejście od rzeczywistości doczesnej uznanej za swego rodzaju więzienie dla skupionego na sprawach wiecznych filozofa odzywa się wyraźnym echem w *Państwie* Platona, swoistym „rezerwuarze” określeń ujmujących szeroko pojętą aktywność filozoficzną, jako że terminy φιλοσοφῆω, φιλοσοφία, φιλόσοφος występują w tym dialogu aż w 109 przypadkach. Nie znaczy to jednak, że jego autor już od początku dysponuje ukształtowanym pojęciem filozoficznej aktywności, co może potwierdzać opinię, że powstawała Platońska *Politeia* na przestrzeni lat, w znacznych niekiedy odstępach czasowych<sup>63</sup>. Wprowadza Platon termin φιλόσοφος (w sensie, jak można sądzić, przymiotnikowym) w sposób dość przewrotny i niepoważny. Sokrates przyznaje mianowicie przymiot „umiłowania mądrości” strażnikom ładu państwowego poprzez porównanie ich do psów, które garną się do tego, co jest im znane, a na przykład wobec nieznanych im osób wykazują wrogość<sup>64</sup>, co jest oczywiście sprzeczne z programowym dla filozofa nakazem

<sup>61</sup> Por. Plat. *Resp.* 521c7, 532b8; więcej na ten temat – M. Czapińska, *Platońska 'epanodos'*, czyli *niezwykła podróż duszy. Rozwój koncepcji*, „Nowy Filomata” 2005, R. IX, nr 1, s. 11–21.

<sup>62</sup> Por. Plat. *Theaet.* 176a8–b2: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα. φυγῆ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

<sup>63</sup> H. Thesleff uznaje, że czas, jaki upłynął między napisaniem pierwszej księgi *Politeii* a powstaniem jej wersji finalnej, to blisko 20 lat – H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes Humanarum Litterarum, vol. 70, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1982, s. 237.

<sup>64</sup> Plat. *Resp.* 375e10, 376b1, b8, c2, c4; cf. 410e1.



dążenia ku temu, co jest jeszcze niepoznane. Przyznaje też ten przymiot nieco dalej (456a4) niektórym z kobiet, wiążąc z określeniem φιλόσοφος zaledwie ogólnikowy sens jakiejś ciekawości poznawczej. Na tym tle pewną niespodzianką stanowi pojawienie się słynnego postulatu „niech filozofowie będą królami” (οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν – 473c11), przenoszące refleksję nad pojęciem filozofii na zdecydowanie dalszy etap jej drogi rozwojowej.

Też w sztandarowej myśli towarzyszy próba określenia, kim jest ten, kogo można nazwać filozofem. Jest to przede wszystkim ktoś spragniony mądrości (σοφίας ἐπιθυμητής), i to mądrości we wszelkiej możliwej postaci (475b8–9), następnie ktoś, kto „kosztuje” każdej nauki z upodobaniem, a nawet radością (ἄσμενως), wreszcie ktoś, kto nigdy nie czuje się ową mądrością nasycony<sup>65</sup>. Tę definicję, dobrze oddającą ideę właściwego postawie filozoficznej młodzieńczego, wciąż świeżego entuzjazmu, wzbogaca następnie Platon o jeszcze jeden punkt, znamieny dla tak mocno akcentowanego w *Politei* dualizmu i tym samym wnoszący jednak jakieś restrykcje w określeniu przedmiotu zainteresowania filozofa. Zaznacza, że w przeciwieństwie do tych, których przedstawia jako „miłośników mniemania” (φιλοδόξους – 480a6), prawdziwymi „miłośnikami mądrości” są jedynie ci, którzy zdolni są „dotykać” myślą tego, co naprawdę istnieje, to znaczy istnieje wiecznie i niezmiennie<sup>66</sup>. Czyniąc tym samym zajęcie filozofów specjalnością dość już elitarną, nakreśla jeszcze, uzupełniając obraz, warunki, jakie winni spełniać przyszli adepci tych studiów. Mają się oni cechować takimi przymiotami jak umiar, odwaga, niedrobiazgowość, sprawiedliwość, łagodność, wreszcie pojętność (485d nn.).

Odnosząc się do zarysowanego przez Platona w *Politei* wizerunku „miłośnika mądrości”, należy zauważyć, że nie określa on jeszcze sposobu, w jaki dociera do prawdy ów filozof, który bądź jej „dotyka” (v.s.), bądź kontaktuje się z nią wizualnie (475e4), bądź poprzestaje na rozumowaniu, czyli tradycyjnej metodzie dialektycznej (531d9 nn.). Nie daje też Platon jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kto jest i kto może być filozofem. Z jednej bowiem strony przyjmuje bardzo szeroką, wręcz otwartą wykładnię treści określenia, przyznając status filozofa wszystkim, którzy dążą ku wiedzy i prawdziwej mądrości, z drugiej natomiast zdecydowanie ogranicza krąg rzeczywistych „miłośników mądrości” do grupy ludzi o dość wysublimowanych zainteresowaniach i zgoła nietuzinkowych przymiotach, ludzi poddawanych, co więcej, długoletniemu procesowi edukacyjnemu.

<sup>65</sup> Tamże, 475c6–8: Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον.

<sup>66</sup> Tamże, 484b3–7: ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι; por. 485a10–b3: Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὡμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἔρωσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

Dopiero oni mają być zdolni do tego, by odpowiednio kierować państwem, co wydaje się sprzeczne z kolejną wytyczną, w myśl której filozof świadomie i z determinacją oddala się od doczesnej rzeczywistości ku bytom wiecznym. Jest to przekonanie na tyle silne, że odzywa się nie tylko w Platońskim *Fedonie* czy *Teajtecie*, lecz nawet w zdecydowanie późnym dialogu *Sofista*, gdzie filozofowie przedstawiani są jako „ci, którzy z góry patrzą na życie, jakie toczy się poniżej”<sup>67</sup>. Czy ktoś taki może uczestniczyć z zaangażowaniem w życiu państwa?

Platon rozwiązuje problem politycznej aktywności filozofa. Przyjmuje, że po okresie studiów dialektycznych prowadzących na wyżyny bytu idealnego, zstępuje on jednak ku niedoskonałej rzeczywistości ludzkiej, by w miarę możliwości realizować oparte na uzyskanej tam wiedzy postulaty etyczne. Etap wstępowania w górę, ową słynną *epanodos*, wiąże autor *Politei* nierozłącznie z czymś, co można określić jako *kathodos*, czyli „drogę w dół”, odbywaną już z określonym posłannictwem edukacyjnym, dając tym samym pewną praktyczną wykładnię idei studiów filozoficznych. Ta dana filozofowi koncesja na działalność dydaktyczno-polityczną może jednak godzić w kanoniczny dla prawdziwego „miłośnika mądrości” postulat poznania będącego celem samym w sobie, o którym dowiadujemy się z relacji Arystotelesa.

## 6. Produkt końcowy? Filozofia według Arystotelesa

W osiagającym niemalą objętość zbiorze pism, które składają się na tak zwane *corpus Aristotelicum*, terminy z grupy φιλοσοφείω nie występują w takiej obfitości, jaką można obserwować w dziełach Platona, co można tłumaczyć większą skłonnością tego ostatniego do spekulatywnych rozważań, niż ma to miejsce u dość konkretnie myślącego Arystotelesa. W wielu utworach żaden z trzech terminów w ogóle się nie pojawia, a w tych, w których je odnajdujemy, bardzo rzadko osiągają liczbę dziesięciu. Na tym tle zwraca uwagę liczna ich obecność w Arystotelejskim *Protreptyku*, rezultacie młodzieńczej weny literackiej akademika ze Stagiry, gdzie mimo fragmentarycznego zachowania się owego pisemka odnotowujemy aż 29 przypadków ich występowania. Nie wydaje się to zresztą dziwne, skoro wspomniany utwór, znany pod tytułem *Zachęta do filozofii*, właśnie filozofię miał rekomendować wszystkim czytelnikom tego pisma jako najlepszą drogę do szczęścia i życiowego spełnienia się człowieka.

Jak przedstawia się filozofia w owym pisemku, które stanowi swoisty „bilans otwarcia” przemyśleń Stagiryty poświęconych tej właśnie aktywności intelektualnej człowieka? Już pobieżne zapoznanie się z licznie zachowanymi fragmentami

<sup>67</sup> Plat. *Soph.* 216c6–7: φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον (tłum. W. Witwicki).

*Protreptyku* pozwala stwierdzić, że mamy do czynienia ze swoistym „kompedium stereotypu”, na jaki składają się koncepcje filozofii wypracowane przez Sokratesa, Izokratesa i Platona. Z szeregu mało odkrywczych stwierdzeń autora *Protreptyku* dowiadujemy się kolejno, że należy filozofować, by osiągnąć roztropną życiową mądrość – φρόνησις<sup>68</sup>, że filozofować znaczy poszukiwać<sup>69</sup>, że jest filozofia zdobywaniem „największych dóbr”, czyli mądrości<sup>70</sup>, że prawdziwej, a w każdym razie największej, przyjemności i radości życia dostępują jedynie filozofowie<sup>71</sup>, że tym samym jedynie oni żyją naprawdę szczęśliwie<sup>72</sup>. Za swoiste podsumowanie tej nieco banalnej mądrości można uznać myśl, iż jest filozofia dobrem największym, a nietrudnym do zdobycia, i warto z całym zapałem nią przede wszystkim się zajmować<sup>73</sup>. Przy dość dużej liczbie tych ogólnikowych prawd nie przynosi jednak *Protreptyk* informacji ani w przedmiocie postępującej specjalizacji studiów filozoficznych, ani w kwestii kondycji społecznej ówczesnych filozofów.

Dalsze pisma Arystotelesa, właściwe *corpus Aristotelicum*, informują o tym w sposób dość zróżnicowany. W niektórych, na przykład w pismach z zakresu nauk przyrodniczych, terminy z grupy φιλοσοφείω praktycznie nie występują (można to tłumaczyć ich wąsko scjentyistycznym charakterem), nie występują one jednak – co już dziwi – również w traktatach składających się na Arystotelejskie *Organon*, aczkolwiek wyjątek stanowić będą tutaj *Topiki* z dziewięciokrotną obecnością owych terminów i dość interesującym (v.i.) rozgraniczeniem między filozofem a dialektykiem. Bardziej satysfakcjonuje to, co przynoszą pisma „fizyczne” oraz dzieła z zakresu filozofii praktycznej Arystotelesa. Te ostatnie, to znaczy dwie podstawowe *Etyki* oraz *Polityka*<sup>74</sup>, dają już jakieś wyobrazenie

<sup>68</sup> Arist. *Protr.*, fragm. 5, 1–3: Τὴν δὲ φρόνησιν ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν ἐκ τοῦ μανθάνειν γίγνεσθαι <καὶ> ζητεῖν ὧν τὰς δυνάμεις φιλοσοφία περιείληφεν, ὥστε πῶς οὐκ ἀπροφασίστως φιλοσοφητέον ἐστί.

<sup>69</sup> Tamże, 6, 1: ‘φιλοσοφεῖν’ λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο.

<sup>70</sup> Tamże, 53, 1–3: Οὐ δὴ δεῖ φεύγειν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία, καθάπερ οἰόμεθα, κτήσις τε καὶ χρῆσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν.

<sup>71</sup> Tamże, 91, 4–5: τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνοις ἢ μάλισθ’ ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις.

<sup>72</sup> Tamże, 95, 1–2: φανερόν ἐστι μόνοις ἂν ὑπάρχοι τοῖς φιλοσόφοις τὸ ζῆν εὐδαιμόνως.

<sup>73</sup> Tamże, 57 [całość]: Οὐκοῦν ἀποδέδεικται καὶ ὅτι δυνατόν καὶ διότι μέγιστον τῶν ἀγαθῶν καὶ κτήσασθαι ῥᾶδιον ἢ φιλοσοφία, ὥστε πάντων ἔνεκα προθύμως αὐτῆς ἀντιλαμβάνεσθαι ἄξιον.

<sup>74</sup> Zarówno w *Etyce nikomachejskiej*, jak i w *Etyce eudemejskiej* terminy z grupy φιλοσοφείω występują po dziesięć razy, natomiast w *Polityce* aż dwudziestokrotnie, co – jak na pisma Arystotelesa – jest już ewenementem; dostarczą one też interesującego niekiedy materiału obserwacyjnego. Mniej informatywne w tym względzie okazują się reprezentujące filozofię tzw. poetyczną *Poetyka* i *Retoryka* z (kolejno) dwoma i dziewięcioma

o dalszej specjalizacji, czy też sublimacji, myśli filozoficznej<sup>75</sup> i formowaniu się swoistego etosu, a zarazem wzroście prestiżu filozofa. Dowiadujemy się, że w powszechnym mniemaniu filozof nie wypowiada się o niczym z jakimś prawdopodobieństwem, lecz zawsze ze ścisłym uzasadnieniem (μετὰ λόγου)<sup>76</sup>, że okoliczność, iż jest się filozofem, obliguje do tego, by w imię prawdy poświęcić nawet te poglądy czy wartości, które są nam bliskie<sup>77</sup>, że są ludzie, którzy wdając się w rozważania w swoim mniemaniu filozoficzne, sądzą, iż „dzięki temu osiągną wysoki poziom etyczny”<sup>78</sup>.

Te, a także inne pisma Arystotelesa pozwalają też stwierdzić dalszą „profesjonalizację” zajęcia, któremu oddają się filozofowie, to znaczy fakt, że wyodrębniają się oni coraz bardziej jako określona grupa społeczna czy nawet „zawodowa”. I tak odgranicza Arystoteles filozofów we właściwym znaczeniu słowa od „amatorów”, którzy podobnie jak oni mają się kreślenia teorii ustrojowych (*Polit.* 1266a31–32), czy też stawia ich w jednym szeregu z reprezentantami określonych specjalności zawodowych, jak biegłość rzemieślnicza lub umiejętność strategiczna<sup>79</sup>, czy wreszcie, biorąc pod uwagę również inne specjalności, poznawczej bądź bardziej praktycznej natury, i ich mniej lub więcej abstrakcyjny charakter, odróżnia filozofa od „fizyka”, czyli badacza przyrody, i „matematyka”, a z drugiej strony lekarza czy nawet budowniczego<sup>80</sup>.

Ostatni przykład, pochodzący z traktatu *O duszy*, kieruje uwagę ku pismom tak zwanym fizycznym Arystotelesa, w których (łącznie pięć tytułów) terminy z grupy φιλοσοφείω pojawiają się w liczbie 14, a więc zdecydowanie rzadko, nie

---

wystąpieniami owych terminów, których treść niemal we wszystkich tych sytuacjach mieści się w znanych już stereotypach.

<sup>75</sup> Interesujących informacji w tym względzie użyczają ponadto *Topiki* (55b7–16) oraz *Metafizyka* (1004b25–26), w których przeprowadza Arystoteles rozgraniczenie między filozofem a dialektykiem: o ile pierwszy nastawiony jest na poznanie w ogóle, to drugi reprezentuje już postawę wyłącznie „krytyczną” (πειραστική – *Metaph.* 1004b26).

<sup>76</sup> Aristot. *Eth. Eudem.* 1217a1–2: διὰ τὸ δοκεῖν φιλοσόφου εἶναι τὸ μῆθ' εἰκῆ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου...

<sup>77</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1096a14–16: δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας.

<sup>78</sup> Tamże, 1105b12–14: ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι – tłum. D. Gromska (*Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 109).

<sup>79</sup> Aristot. *Rhetor.* 1397b25–6: εἰ μὴ δ' ἄλλοι τεχνῖται φαῦλοι, οὐδ' οἱ φιλόσοφοι. καὶ εἰ μὴ δ' οἱ στρατηγοὶ φαῦλοι...

<sup>80</sup> Aristot. *De anima* 403b11–16: ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιοῦδι σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, ἄλλος, καὶ περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης, ἐὰν τύχη, οἷον τέκτων ἢ ἱατρός, τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἢ δὲ μὴ τοιοῦτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικὸς, ἢ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος.

przynosząc zresztą żadnych w istocie informacji o ówczesnych filozofach i ich zajęciu. Odsyłają one w zamian dość często do „pierwszej filozofii” Arystotelesa<sup>81</sup>, co nakazuje spojrzeć wnikliwiej na jego *Metafizykę*, w której doliczymy się aż 41 wystąpień wspomnianych terminów. Ta imponująca jak na pisma owego systematyka nauki obecność w głównym jego dziele określeń φιλοσοφείω, φιλοσοφία, φιλόσοφος nie powinna dziwić, skoro – jak wiemy – w samym zamierzeniu jest *Metafizyka* wyłożeniem podstawowych kwestii dotyczących przyczyn i zasad istnienia, a więc jedynym w zasadzie w całej rozciągłości filozoficznym traktatem Arystotelesa. Tu też znajduje on miejsce, by przedstawić swój pogląd na temat tego, czym jest i czym powinna być filozofia.

Wypowiadając się w owej kwestii, sięga Arystoteles po doświadczenia „tych, którzy jako pierwsi oddawali się filozofii” (τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων – *Metaph.* 982b11), odwołując się do legendarnych mędrców i dawnych filozofów przyrody, co sprawia, że początkowo nie używa żadnego z „filozoficznych” terminów, poprzestając na stosownym określeniu σοφός, czyli „mędrzec” (982a7, a9, a11, a18, a19). Zauważa, iż filozofia już w samym swoim zaraniu, a i w samej swojej istocie, zmierza ku wiedzy ogólnej, czyli dotyczącej całości bytu, zupełnie niewymagającej wiedzy szczegółowej (982a8–10), mającej natomiast za cel poznanie pierwszych przyczyn i zasad istnienia (τὰ πρώτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς – 981b28). Z dużym naciskiem podkreśla, że wiedza, jaką stara się zdobyć filozof, nie jest wiedzą „wytwórczą” (ποιητική – 982b11), czyli mającą jakiegokolwiek przełożenie „ekonomiczne”. Jest ona wiedzą zyskiwaną dla niej samej, rezultatem podziwu, jakiego doznaje filozof w obliczu niezwykłych zjawisk natury (982b12 nn.)<sup>82</sup>. Skupia się następnie Arystoteles na dokonaniach dawnych „fizyków” – pierwszych filozofów poszukujących owej *arche*, czyli przyczyny i zasady istnienia, a do pojęcia filozofii jako takiej powraca jeszcze wtedy, gdy dokonuje swego rodzaju klasyfikacji nauk, wyróżniając jako podstawowe wśród nich matematykę, fizykę i teologię (1026a19), które jednak podporządkowuje nadrzędnej wobec nich filozofii jako nauce zajmującej się bytem samym w sobie, dociekającej zasad istnienia tego

<sup>81</sup> Aristot. *Phys.* 192a36, 194b14–15, *De generat. et corr.* 318a6, *De anima* 403b16, *De caelo* 277b10.

<sup>82</sup> Nie ma racji w przekonaniu piszącego te słowa F.M. Cleve, który uznaje owo zdziwienie za „korzeń, z którego wyrosły nauki szczegółowe” (F.M. Cleve, *Źródła i motywy filozofii...*, s. 110), a nie filozofia w ogóle. Arystoteles bowiem, odnosząc to inspirujące zdziwienie do bezpośredniego otoczenia człowieka, a w dalszej kolejności do Księżyca, Słońca, gwiazd i całego kosmosu, daje do zrozumienia jedynie to, że porządek opisywanej myślowej aktywności był indukcyjny, czy raczej „ascendentny”, i prowadził od konkretnych przedmiotów najbliższej nam rzeczywistości ku prawdom najogólniejszym.



bytu, będącego bytem niezmiennym<sup>83</sup>. Ustalenia te powtarza w jakimś sensie nieco dalej, kiedy matematykę i fizykę uznaje za części filozofii (1061b6–35).

Zarysowujący się dylemat filozofii pojmowanej jako wiedza, bądź tylko dążenie ku niej, rozwiązuje Arystoteles w sposób niejednoznaczny. Wskazuje z jednej strony – zgodnie z założeniami poprzedników – na poszukujący charakter tej aktywności intelektualnej. Odwołuje się do tych, którzy już dawniej oddawali się badaniu istoty bytu, jako do prekursorów współczesnej mu filozofii<sup>84</sup>, a za powinność filozofa uznaje poszukiwanie prawdy o właściwościach bytu<sup>85</sup>. W obu wskazanych sytuacjach sięga po czasownik ἐπισκέψασθαι odnoszący się do badawczej aktywności człowieka, którą ujmuje także określeniem θεωρεῖν, wnoszącym w owo doświadczenie bytu treść eksploracji wzrokowej<sup>86</sup>. Czyni jednak Arystoteles w tym względzie również znaczący krok naprzód, co jest zrozumiałe w sytuacji, gdy filozofia, o której pisze, kumuluje w sobie badawcze doświadczenia wielu nauk, niejednokrotnie dość już szczegółowych. Przejmując ich epistemologiczne ustalenia, staje się tym samym nauką – *episteme*, czyli standardowym zbiorem prawd uznanych za sprawdzone i niepodważalne, tracąc w jakiejś mierze swój „dzetetyczny” z założenia charakter. Ostatecznie definiuje Arystoteles filozofię jako pewną „wiedzę o prawdzie”<sup>87</sup>, czyli – jak to rozumiem – zbiór aksjomatów pozwalających weryfikować ustalenia wszystkich innych nauk. Otwiera tym samym nowy etap w interpretacji treści tego pojęcia, negując niejako sokratyczną filozofię ciągłej niewiedzy, jak również platoński pogląd o wykluczaniu się wzajemnym wiedzy – *episteme*, i „logosu”, utożsamianego z poszukującą aktywnością myślową filozofa<sup>88</sup>.

Odnosząc się do świadectwa, jakie daje filozofii Arystoteles, należy zauważyć, że przekaz, z którym wychodzi, jako źródło doksograficzne nie satysfakcjonuje w całej pełni. Mimo tego, że podejmując wzorcową w jakimś sensie koncepcję sokratyczno-platońską, dokonuje on znaczącej reinterpretacji „dzetetycznego”

<sup>83</sup> Aristot. *Metaph.* 1026a29–32: εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.

<sup>84</sup> Tamże, 983b1–3: τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας.

<sup>85</sup> Tamże, 1004b15–17: οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὄν ἔστι τινα ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές.

<sup>86</sup> Tamże, 1004b1–2: καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν; por. tamże, 1005b5–8: ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δηλον.

<sup>87</sup> Tamże, 993b19–20: ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας.

<sup>88</sup> Tematowi relacji wzajemnej wiedzy – *episteme*, i logosu u Platona poświęcona jest praca: Z. Danek, *Myśle, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2000.

pojmowania filozofii, charakterystycznego dla poglądu poprzedników, jako że proponuje wersję, którą nazwę „koherencyjną”, i klarownie w zasadzie określa cele filozofii i charakter samego filozoficznego postępowania, taki dość skryształizowany jej obraz nie idzie u niego w parze z przedstawieniem społecznej kondycji ówczesnych filozofów i ukazaniem społeczno-obyczajowego kontekstu, w jakim działali. Realia te, na których warto skupić uwagę, jeżeli mówimy o pozycji filozofa w greckiej *polis*, poznajemy z innych źródeł, głównie z przekazów Platona i Izokratesa.

## ROZDZIAŁ II

# FILOZOF W REALIACH GRECKIEJ *POLIS*

### 1. Czy w Grecji i w Atenach filozofowie byli prześladowani?

Pytanie, które rozpoczyna niniejsze rozważania, zawiera w sobie dwa przynajmniej wymagające wyjaśnień stereotypy. Pierwszy polega na niewątpliwym uproszczeniu, jakim jest odniesienie standardowej nazwy filozofa do stosunkowo szerokiej grupy wczesnogreckich intelektualistów, różniących się znacznie tak przedmiotem zainteresowań, jak i aspiracjami badawczymi, a do jakiegoś czasu – o czym mowa była powyżej – nieświadomych również samej owej nazwy, przyznanej sobie przez daleko późniejszą często tradycję. Drugi paradygmat to popularny w przekazach i późniejszej literaturze obraz filozofa prześladowanego, czy byłby to pijący cykutę Sokrates, czy też płonący na stosie Giordano Bruno, obraz wymagający z pewnością weryfikacji, zwłaszcza jeżeli mówimy o realiach antycznej Grecji.

W odniesieniu do wątpliwości, jakie wzbudza nazwanie filozofem chociażby wygnanego podobno z rodzinnego Kolofonu Ksenofanesa<sup>1</sup>, zauważmy, iż mimo tego, że on sam pewnie byłby zdziwiony tym określeniem, stosowanym przez nas w stosunku do niego i podobnych mu pionierów refleksji nad bytem, jakiś mandat na wykorzystanie owej nazwy daje chociażby to, co na temat postawy i przedmiotu zainteresowań filozofa stwierdza Arystoteles. W znanym już wywodzie zawierającym swoistą definicję tej właśnie aktywności intelektualnej zastrzega on, że wiedza, ku której dąży filozof, nie ma wymiaru praktycznego, ma natomiast charakter ogólny i nie wymaga opanowania żadnej z nauk szczegółowych (*Metaph.* 982b11 nn.). Owe nauki szczegółowe, mimo poglądu,

---

<sup>1</sup> DL IX, 18, 5: οὗτος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλη τῆς Σικελίας \*\* διέτριβε; por. P.J. Ahrens Dorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, New York 1995, s. 10: „Xenophanes was expelled from his native city, Colophon”.



iz wszystkie one zawierały się we wczesnym antyku w ogólnym nurcie filozofii, mającej stanowić swego rodzaju konglomerat całości ówczesnych dokonań poznawczych<sup>2</sup>, już w czasach Platona dość wyraźnie zaznaczają swoją odrębność, czego przykładem stają się dwaj występujący w Platońskim *Teajtecie* matematycy profesjonalisci<sup>3</sup>, z których jeden odzegnuje się zresztą w sposób wyraźny od wszelkiego rodzaju spekulacji filozoficznej (*Theaet.* 146b). Dość wcześnie zaznaczająca się wzajemna odrębność filozofii i innego charakteru dyscyplin naukowych nie przeszkadza oczywiście temu, by już najdawniejsi przedstawiciele filozoficznej refleksji nad bytem w jakimś innym nurcie swoich zainteresowań zajmowali się matematyką czy pomiarami astronomicznymi, czemu przykład dawać mieli legendarny Tales oraz jego następca Anaksymander. Niemniej jednak i ich obu, i późniejszych badaczy bytu, w sposób może nieuprawniony terminologiczne, natomiast merytorycznie uzasadniony ogólnym charakterem ich zainteresowań, można z pewnością, mimo owych szczegółowych niekiedy studiów, nazwać pierwszymi filozofami.

Bardziej godna uwagi wydaje się druga obiekcja, która dotyczy mocno zaznaczającego się w antycznej i późniejszej tradycji wizerunku filozofa prześladowanego. Istotnie, jeżeli wejrzeć w świadectwa dokumentujące drogi życiowe i kondycję społeczną dawnych greckich – zgódźmy się – filozofów, wiele jest materiału podtrzymującego przy życiu ów martyrologiczny wątek w dziejach myśli ludzkiej. Znajdą się w tej galerii prześladowanych wspomniany już wygnaniec z rodzinnego Kolofonu Ksenofanes, jak też Pitagoras oraz jego uczniowie, podpaleni i ginący wśród płomieni w Krotonie, czy wreszcie uśmiercony w dość osobliwy sposób Zenon, parmenidejczyk, który z rozkazu tyrana Elei miał być rozgnieciony w jakimś olbrzymim móżdżerzu (v.i.).

W tej swoistej eksterminacji wolnej myśli szczególna rola przypadać miała Atenom, uznawanym tradycyjnie za kolebkę humanistyki i światopoglądowej swobody. W pięknych czasach ateńskiego oświecenia głośnym echem odbiły się w całym świecie greckim sprawy Anaksagorasa oraz luminarza ówczesnego życia intelektualnego, jakim był bez wątpienia Protagoras. Pierwszy z nich, mimo protekcji samego Peryklesa, miał być postawiony w stan oskarżenia z uwagi na nie-

<sup>2</sup> Por. J. Kosiewicz, *Filozoficzna wykładnia idei olimpizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 27, s. 337–340 – s. 338: „pierwotnie filozofia była wszechnauką, jedyną refleksją poznawczą, później zaś wyodrębniły się z niej inne rozmaite dziedziny i teorie”.

<sup>3</sup> Mowa o rozmawiających z Sokratesem na temat wiedzy – *episteme*, Teodorze i młodym Teajtecie zgłębiającym matematykę pod jego kierunkiem. Umowne jest tu zresztą również określenie „matematyk”, gdyż sam profesjonalnie uprawiający tę naukę Teodor występuje u Platona jako „geometra” (γεωμέτρης – *Theaet.* 143b8), niemniej specjalizacja badawcza i jego, i młodego podopiecznego pozostaje poza wątpliwością.

zgodną z dogmatem religijnym kosmologię, jaką wyznawał<sup>4</sup>, i z trudem podobno uniknął najcięższych represji, co było możliwe jedynie dzięki wstawiennictwu potężnego protektora, drugi natomiast – z podobnym oskarżeniem o bezbożność, której dowodem miał być sceptycyzm religijny, jakiemu dał wyraz w swym traktacie *O bogach* – ratował się ucieczką z Aten bądź też (zależnie od interpretacji występującej w źródłach formy ἔφυγε) został z nich zwyczajnie wygnany<sup>5</sup>. Jeżeli do tych przykładów dołączymy kultowy obraz skazanego na wypicie cykuty Sokratesa, następnie myśliciela i teoretyzującego estety Damona wydalonego z Aten wyrokiem sądu skorupkowego<sup>6</sup>, jak również osławionego ateisty Diagoras ratującego się ucieczką i ściganego przez ateński wymiar sprawiedliwości<sup>7</sup>, wreszcie Arystotelesa, który u schyłku życia zbiegł z Aten, unikając grożącego mu procesu o bezbożność<sup>8</sup>, to w porównaniu z tak opisanymi realiami ateńskimi restrykcyjne dla wolnej myśli średniowiecze wyda się czasem dla filozofa błogosławionym. Dochodzi tym samym do zwracającego uwagę paradoksu, skoro wzorcowy, wydawałoby się, porządek demokratyczny poprzez dławienie jakiegokolwiek pluralizmu światopoglądowego staje się dla samodzielnie myślącej jednostki ustrojem w większym stopniu nieprzyjnym niż rządy bardziej niekiedy wyrozumiałego tyрана. Przykładów zdają się użyczać i Platon szukający realizacji swoich idei w dalekich Syrakuzach, i uskarżający się na Ateńczyków Izokrates, który w zamian pozostawał w przyjaznych relacjach z kilkoma ówczesnymi jedy-nowładcami, by nie wspomnieć o Ksenofonie, obłożonym przez Ateńczyków banicją, z nieco innych niż filozoficzne przekonania względów.

Zauważmy jednak, że wizja ustroju idealnego wypracowana przez Platona – dotkniętego, wydawałoby się reżimem restrykcyjnej demokracji ateńskiej – nie niosła w sobie, o czym można się przekonać, czytając jego *Politeję*, idei wolności przekonań, i nie jest czymś dziwnym, że jego koncepcji nie realizowała żadna zbiorowość ceniąca swą wolność. Z kolei zagrożenia, przed którymi w myśl tworzonej

<sup>4</sup> Anaksagoras ku oburzeniu obrońców doktryny religijnej twierdzić miał, że słońce jest rozżarzoną bryłą żelaza czy też kamienia – μύδρος (por. DL II, 8, 2: Οὗτος ἔλεγε τὸν ἥλιον μύδρον εἶναι διάπυρον; por. tamże, II, 12, 7: διότι τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον).

<sup>5</sup> Por. Plut. *Nikias* 23, 4: ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε, καὶ Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μόλις περιποιήσατο Περικλῆς.

<sup>6</sup> Plut. *Pericl.* 4, 3: οὐ μὴν ἔλαθεν ὁ Δάμων τῇ λύρᾳ παρακαλύμματι χρώμενος, ἀλλ' ὡς μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύραννος ἐξωστρακίσθη καὶ παρέσχε τοῖς κωμικοῖς διατριβήν.

<sup>7</sup> Diod. Sic. *Biblioth.* 13, 6, 7: Τούτων δὲ πραττομένων Διαγόρας ὁ κληθεὶς ἄθεος, διαβολῆς τυχὼν ἐπ' ἀσεβείᾳ καὶ φοβηθεὶς τὸν δῆμον, ἔφυγεν ἐκ τῆς Ἀττικῆς· οἱ δ' Ἀθηναῖοι τῷ ἀνελόντι Διαγόραν ἀργυρίου τάλαντον ἐπεκέρυξαν.

<sup>8</sup> DL 5, 5: 'Ο δ' οὖν Ἀριστοτέλης ἐλθὼν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ τρία πρὸς τοῖς δέκα τῆς σχολῆς ἀφηγησάμενος ἔτη ὑπέξῃλθεν εἰς Χαλκίδα, Εὐρυμέδοντος αὐτὸν τοῦ ἱεροφάντου δίκην ἀσεβείας γραψαμένου, ἢ Δημοφίλου ὡς φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ.

przez siebie fikcji literackiej stać miał Izokrates, należy uznać za nierzeczywiste, a w każdym razie mocno przesadne<sup>9</sup>. Perspektywa grożącej mu z wyroku sądowego śmierci z tytułu głoszonych i wpajanych innym rzekomo demoralizujących przekonań, jaką roztacza w swej *Antidosis*, pozostaje wyłącznie oryginalnym, trzeba przyznać, zabiegiem wizerunkowym tego filozofującego retora. Zarówno niepotrafiący żyć z ludźmi i niewyrozumiały dla ludzkich słabości Platon, jak też Izokrates, który, narzekając na przeróżne względem siebie szykany, w dość przyzwoitych warunkach bytowych dożyje w Atenach wieku lat 98, nie mają w istocie powodu, by uskarżać się na jakiegokolwiek prześladowania ze strony swoich współobywateli.

Z podobną rezerwą wypada potraktować wspomniane powyżej testimonia rysujące wizję prześladowań, jakie miały spotykać ówczesnych – *sensu lato* – filozofów tak w samych Atenach, jak również w innych greckich miastach, którą to powściągliwość odnieść można generalnie do niemal wszystkich zapisanych w tradycji procesów o bezbożność, jakie miały być wówczas wytaczane różnego rodzaju ateistom czy wolnomyślicielom<sup>10</sup>. Nie potwierdzi z pewnością martyrologicznej tradycji Ksenofanes, powszechnie zresztą szanowany w Grecji pieśniarz i filozof, który w myśl przekazu Diogenesa Laertiosa miał być wygnany z rodzinnego Kolofonu, co jednak – jeśli weźmiemy pod uwagę własne świadectwo tego rapsoda (DL IX, 19 – Diels fragm. 8b) – musiałoby go spotkać w wieku lat 25, a zatem w wieku, w którym trudno o przewiny kwalifikujące do tak poważnych sankcji. Nieporozumienie polega na dwuznaczności użytej przez doksografa formy ἐκπεσών<sup>11</sup>, występującej również w specyficznym znaczeniu „wypędzony”, a w ogóle oznaczającej „wypadnięcie”, czyli odejście, oddalenie się czy nawet wyknięcie się z określonego miejsca, i najprawdopodobniej informującej o tym, że

<sup>9</sup> Mowa o Izokratejskiej *Antidosis*, czyli utworze *O zamianie majątku*, w którym ów retor mocno akcentuje niebezpieczeństwo grożące mu z tytułu windykacji i oskarżeń, jakie wnosi niejaki Lizymach, z całą pewnością przesadnie, gdyż – na co słusznie zwraca uwagę Yun Lee Too – w tego rodzaju procesach jedynym zagrożeniem były w najgorszym razie sankcje dotyczące stanu posiadania oskarżonego; por. Yun Lee Too, *A Commentary on Isocrates „Antidosis”*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 2: „He has, furthermore, exaggerated the severity of the fictional charge, presenting his life at stake, which is unlikely to have been the case, whereas a liturgy trial would normally only result in the lost of property”.

<sup>10</sup> Por. J. Filonik, *Athenian Impiety Trials: A Reappraisal*, „Dike” 2013, vol. 16, s. 11–96 – s. 80: „I have argued in this paper, first, that most of the testimonies (including laws) found in the late sources regarding Athenian impiety trials need to be treated with a fair amount of suspicion”.

<sup>11</sup> Por. DL IX, 18: οὗτος ἐκπεσών τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας \* \* διέτριβε.

młody Ksenofanes po prostu uszedł z rodzinnego miasta zagrożonego ekspansją perskiego imperium.

Podobnie sprawa przedstawia się w przypadku pitagorejczyków, którzy płonąć mieli w wyniku swoistego linczu, jakiego w myśl tradycji dopuścili się wobec nich mieszkańcy Krotony. Kazus *unus testis*, co miało miejsce w przypadku Ksenofanesa, tym razem nie wchodzi w rachubę, jako że świadectw jest przynajmniej kilka, w tym dość zgodne relacje Porfiriusza (*Pythag.* 54–58), Jamblicha (*Pythag.* 248 nn.) i raczej potwierdzająca te wersje notatka, jaką znajdziemy u Polibiusza<sup>12</sup>, niemniej jednak wspomniany Diogenes Laertios, który miał okazję korzystać z tych i innych źródeł, w swej relacji gmatwa rzecz na tyle, że odbiera wiarygodność również tym, *nota bene* współczesnym sobie, świadectwom. Stwierdza on, że – po pierwsze – siedzibę pitagorejczyków podpalili powodowany urazą ktoś, kogo nie zaprosili oni do swego towarzystwa, że – po drugie – uczynili to ze względów politycznych mieszkańcy Krotony, którzy dodatkowo poderżnęli gardło ratującemu się ucieczką Pitagorasowi, że – po trzecie – Pitagoras jednak zbiegł do Metapontu, gdzie w jakimś akcie protestu zagłodził się na śmierć, że wreszcie – po czwarte – on sam i towarzysze, walcząc po stronie Akragas przeciw Syrakuzancom, przez tych ostatnich właśnie zostali uśmierceni – w większości spaleni, lecz już w Tarencie (DL VIII, 39–40). Jeżeli z tej niespójnej relacji będziemy chcieli wyłuskać jakieś ziarno prawdy, sprowadzającej się w tym przypadku do zgody na to, że pitagorejczycy zostali jednak gremialnie spaleni, to i tak niezbite pozostanie to, iż lincz na pitagorejczykach dokonany z pobudek politycznych nie był wystąpieniem przeciw filozofom jako takim, jak również to, że wszystkie wskazane powyżej świadectwa dzieli od wydarzeń w Krotonie (czy też w Tarencie) dystans lat 700, odbierający wiarygodność owym przekazom, opartym na tak rozciąglej i zapewne mitologizującej rzeczywistość tradycji.

Dobrym przykładem na to, jak wieloletnia tradycja zniekształca prawdę historyczną, może być przypadek Zenona, podobno rozgniecionego z rozkazu tyrana Nearchosa w niezwyklej rozmiarów kotle czy moździerz. Wystarczy porównać tę właśnie relację o jego śmierci, jaką przynoszą *Żywoty* Diogenesa Laertiosa (DL IX, 26–28), z przekazem Plutarcha, w myśl którego zginąć miał ów filozof w torturach zgotowanych mu przez tyrana imieniem Demylos. Plutarch, pomijając już niezgodność imienia tyrana, ujmuje owe tortury określeniem *στρεβλώω*, oznaczającym zupełnie inny rodzaj tortur, polegający na rozciąganiu członków (z reguły na odpowiednim do tego rodzaju męczarni kole)<sup>13</sup>, a i rzeczownik *δλωμος*, jakim posługuje się Diogenes Laertios w odniesieniu do wspomnianego

<sup>12</sup> Polyb. *Hist.* II, 39: κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην ἐνεπρήσθη τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων.

<sup>13</sup> Plut. *De stoicorum repugnantiis* 1051c–d: Ζήνωνος ὑπὸ Δημύλου τοῦ τυράννου καὶ Ἀντιφῶντος ὑπὸ Διονυσίου στρεβλουμένων ἀναιρέσεις.

kotła dopuszcza zupełnie inne interpretacje opisanej przez niego sytuacji, skoro może on oznaczać m.in. „okrągły kamień”, „miejsce na trójnogu Pytii”, „podporę” czy „odważnik z kamienia”, by nie wspomnieć o możliwym zniekształceniu zupełnie innego w swej pierwotnej postaci słowa bądź o tym, że może kryć się za nim jakaś nieodgadniona dla nas nazwa własna. Dementując całą tę mało wiarygodną, jak się okazuje, martyrologiczną tradycję, zapytajmy jednak, czy w podobny sposób można podważać wiarygodność świadectw dotyczących aktów nietolerancji, do jakich dochodzić miało w Atenach.

## 2. Co naprawdę zdarzyło się w Atenach?

Postawione powyżej pytanie dotyczy oczywiście procesów o bezbożność, jakie w myśl przekazów wytaczane były filozofom w klasycznych Atenach, i zapowiada weryfikację treści tych przekazów, tak mocno ciężących na reputacji miasta uznanego za kolebkę myśli i kultury europejskiej. Pomijając już kultowy bodaj przypadek Sokratesa, wypada zatrzymać się na czterech wspomnianych powyżej wolnomyślicielach, których los przez wieki wzbudzał współczucie zainteresowanych tą epoką, to znaczy na wyrokach, jakie miały stać się udziałem Anaksagorasa, Protagorasa, a także mniej znanych Damona – jednego z pierwszych teoretyków sztuki muzycznej – oraz głośnego w świecie greckim ateisty Diagorasa.

Jak niejasna jest sprawa Anaksagorasa, uzmysławia przekaz Diogenesa Laertiosa (II, 12–14), który – trzeba przyznać – z bezstronnością badacza powołuje się na różne wersje wydarzeń, nie zajmując stanowiska w kwestii ich zgodności z prawdą. Miał więc być ów filozof bądź skazany za swoje bezbożne poglądy na karę majątkową wysokości pięciu talentów, bądź też – w myśl drugiej wersji – na śmierć, lecz w trybie zaocznym (zapewne zbiegłszy przezornie z niebezpiecznych dla siebie Aten). Kolejna wersja wydarzeń utrzymuje wyrok śmierci, zapadający jednak w stosunku do pojmanego i uwięzionego Anaksagorasa, którego wszelako uchronić miała od egzekucji interwencja samego Peryklesa, a całą tak opowiadaną historię kończy samobójstwo filozofa, dotkniętego w osobistym poczuciu godności. Jeszcze jednym, i na szczęście ostatnim, wariantem wydarzeń jest sytuacja, w której wycieńczonego chorobą Anaksagorasa uwalniają sami – powodowani litością – sędziowie. Jeżeli można doszukać się czegoś wspólnego w tych, tak rozbieżnych, przekazach, będzie to (pomijając nieoczekiwany finał trzeciej relacji) szczęśliwe w sumie zakończenie całej historii, skoro Anaksagoras uszedł jednak z życiem.

Kiedy powodowani zmysłem badawczym wejrzymy w bardziej wiarygodne świadectwa, w tym przypadku w świadectwo rzetelniejszego i bliższego wydarzeniom Plutarcha, sytuacja również nie zyska jasności. I on bowiem w jednym swoim przekazie stwierdza, że w obliczu przeczuwanego niebezpieczeństwa Anak-



sagorasa „wykradł” (ἐξέκλεψε), to znaczy wyratował, Perykles, który następnie odesłał go w jakieś bezpieczne, odległe od Aten miejsce<sup>14</sup>, natomiast w innym ze swych „żywotów” utrzymuje, że Perykles z trudem ocalał od śmierci tego filozofa, lecz już uwięzionego (εἰρχθέντα)<sup>15</sup>. Jeżeli z kolei sięgniemy do świadectw tych autorów, którzy mogli być jeszcze bliżej samej sprawy, sprawa rozplynie się w niebycie, jako że – na co słusznie zwraca uwagę I.F. Stone – i Platon, i Izokrates, mimo że powołują się na osobę i poglądy Anaksagorasa<sup>16</sup>, ani słowem nie wspominają o jego procesie i skazaniu, nie informuje też o nich tak skrupulatny w swej relacji Tukidydes<sup>17</sup>.

Podobnie rzecz się przedstawia, jeżeli weźmiemy pod uwagę przypadek Protagorasa, w którym ma miejsce zwracająca uwagę niespójność dwóch rozbieżnych wersji przekazu<sup>18</sup>. Diogenes Laertios – zgodny w tym przypadku z Cyceronem, według którego Protagoras ze względu na sceptycyzm religijny ujawniony w napisanym przez siebie traktacie *O bogach* został z Aten wydalony (*exterminatus*)<sup>19</sup> – informuje, że jako autor owego traktatu szacowny ten sofista został przez Ateńczyków wypędzony (ἐξεβλήθη), a dzieło jego spalone na rynku<sup>20</sup>. Inaczej rzecz przedstawia Sekstus Empiryk, według którego w stosunku do Protagorasa miała być orzeczona kara śmierci, ten jednak zbiegł i w trakcie owej ucieczki zginąć miał w katastrofie morskiej<sup>21</sup>. Podobnie zresztą opisuje sytuację Plutarch, informując, że Protagoras „uciekł”<sup>22</sup>, co przy najlepszej woli interpretować można jako „został wygnany”, lecz już zasadnicza sprzeczność między informacjami o wygnaniu owego filozofa, a z drugiej strony orzeczonym wobec niego wyroku śmierci wydaje się nie do pogodzenia, a dalsze jeszcze sprzeczności pojawiają się, gdy dochodzimy

<sup>14</sup> Plut. *Pericl.* 32, 5: Ἀναξαγόραν δὲ φοβηθεὶς <τὸ δικαστήριον> ἐξέκλεψε καὶ προύπεμψεν ἐκ τῆς πόλεως.

<sup>15</sup> Plut. *Nikias* 23, 4: Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μὲν περιποιήσατο Περικλῆς.

<sup>16</sup> Np. Plat. *Phaedr.* 270a4, a6; Isocr. *Antid.* 235, 237.

<sup>17</sup> Por. I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Doubleday, New York–Toronto 1989, s. 241: „But there is no reference to a prosecution of Anaxagoras in Thucydides, Xenophon, or Plato”.

<sup>18</sup> I.F. Stone ujmuje tę niespójność określeniem: „A telltale incongruity” – I.F. Stone, *The Trial...*, s. 237.

<sup>19</sup> Cic. *De nat.* I, 63: „nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset »de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere«, Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti”.

<sup>20</sup> DLIX, 52: διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ.

<sup>21</sup> Sext. Emp. *In physic.* 9, 56: παρ’ ἣν αἰτίαν θάνατον αὐτοῦ καταψηφισαμένων τῶν Ἀθηναίων διαφυγῶν καὶ κατὰ θάλατταν πταίσας ἀπέθανεν.

<sup>22</sup> Plut. *Nikias* 23, 4: ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε...

do szczegółów. Diogenes Laertios nie ma na przykład jasności w kwestii miejsca, gdzie zostały ogłoszone tezy Protagorasa, podaje też różne imiona jego domniemanych oskarżycieli (IX, 54). Zauważmy ponadto, iż bliższy całej sprawie Platon ani słowem nie potwierdza informacji o skazaniu i tragicznej śmierci Protagorasa, lecz przeciwnie zaświadcza, że oddając się swemu zajęciu przez lat 40 cieszył się ów sofista niezmiennie dobrą sławą<sup>23</sup>. Trudno w tej sytuacji nie przyjąć, że istnieją naprawdę „poważne argumenty, które pozwalają uznać za nieprawdziwe późniejsze wzmianki u Diogenesa Laertiosa na temat wygnania sofisty przez Ateńczyków, spalania jego dzieł na agorze, a także procesu o bezbożność”<sup>24</sup>.

Sprawa Damona z kolei budzi wątpliwości dotyczące nie tylko rzekomej kary, lecz i samej osoby tego teoretyka sztuki muzycznej, skoro – jak informuje Plutarch – „lira” była dla niego jedynie „przykrywką” dla wielkich ambicjonalnych planów mających na celu wprowadzenie jedynowładztwa w Atenach, czego rezultatem miał być w myśl tej relacji skazujący wyrok sądu skorupkowego i ciężąca na owym pseudomuzykologu zła sława<sup>25</sup>, które to świadectwo okazuje się zupełnie niezgodne z opiniami, jakie wystawiają Damonowi jego współcześni. Cieszący się w Atenach sporym autorytetem Nikiasz przedstawia go jako człowieka o miłym nad wyraz sposobie bycia i – co ważniejsze – nauczyciela mającego dobry wpływ na wychowanków, nie tylko w kwestiach dotyczących sztuki muzycznej<sup>26</sup>, a z kolei Izokrates informuje, że zyskał sobie Damon u swoich współczesnych opinię człowieka najbardziej roztropnego spośród wszystkich obywateli<sup>27</sup>. Ani on, ani Platon nie wspominają oczywiście o sędzię skorupkowym, jaki miał być udziałem Damona, ani słowem nie wzmiankuje o tym również skłonny do zamieszczania

<sup>23</sup> Plat. *Men.* 91e7–9: καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται.

<sup>24</sup> T. Dreikopel, *Wizerunek Protagorasa z Abdery w Platońskim dialogu „Protagoras” (309a–348a)*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 103–166 – s. 161–162. Podobne stanowisko zajmuje zresztą również Z. Nerczuk, który uznaje za „raczej fantastyczne informacje biograficzne dotyczące procesu Protagorasa, jego ucieczki i śmierci na morzu” – Z. Nerczuk, *Protagoras u Seks-tusa Emperyka (PH I 216) a platoński „Teajtet”*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 175–182 – s. 182.

<sup>25</sup> Plut. *Pericl.* 4, 3: οὐ μὴν ἔλαθεν ὁ Δάμων τῇ λύρᾳ παρακαλύμματι χρώμενος, ἀλλ’ ὡς μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύρανος ἐξωστρακίσθη καὶ παρέσχε τοῖς κωμικοῖς διατριβήν; por. Plut. *Nikias* 6, 1: ὡς δῆλον ἦν τῇ Περικλέους καταδικῆ καὶ τῷ Δάμωνος ἐξωστρακισμῷ. Dodajmy, że jedynowładcą miał być Perykles, z którym Damon jako osobisty nauczyciel i inspirator pozostawać miał w myśl relacji Plutarcha (*Pericl.* 4, 1 nn.) w bardzo bliskich stosunkach.

<sup>26</sup> Plat. *Lach.* 180d1–3: Δάμωνα, ἀνδρῶν χαριέστατον οὐ μόνον τὴν μουσικὴν, ἀλλὰ καὶ τὰλλα ὅποσον βούλει ἄξιον συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις.

<sup>27</sup> Isocr. *Antid.* 235: Δάμωνος τοῦ κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν.



takich informacji Diogenes Laertios. Niezgodność świadectw można tłumaczyć w jakimś stopniu rozbieżnością politycznych zapatrywań komentatorów, niemniej wyrok sądu skorupkowego byłby faktem, który – gdyby miał miejsce – przez żadnego z nich nie mógłby być przemilczany.

W sytuacji, gdy prześladowania spotykać miały w mieście Ateny każdą wolną myśl, dziwi bezkarność, jakiej przez długi czas zażywał tam Diagoras z Melos, jawnie obalający wszelkie dogmaty religijne. Większość przekazów milczy bowiem o jego skazaniu, ograniczając się do informacji, że ten poeta i po trosze filozof zaprzeczał istnieniu bogów z taką konsekwencją, iż podobno porąbał wykonany z drewna święty wizerunek Heraklesa, by ugotować sobie jakąś potrawę z rzepty<sup>28</sup>. Bardziej kategoryczny jest Diodor Sycylijski, w którego relacji ów Diagoras, nazywany bezbożnikiem, właśnie o bezbożność został oskarżony (nie wiadomo jednak, czy w trybie prawnym) i obawiając się ludu ateńskiego, uciekł z Attyki, a za jego schwytanie ateński wymiar sprawiedliwości wyznaczył nagrodę wysokości jednego talentu srebra<sup>29</sup>. Diodor w dość wyraźny sposób odwołuje się do *Ptaków* Arystofanesa, w których znajdziemy obwieszczenie następującej treści: „Jeżeli ktoś z was zabije Diagorasa z Melos, weźmie talent” (scil. nagrody)<sup>30</sup>. Na ile ta zapowiedź oddawała prawny stan rzeczy, trudno rozstrzygnąć, niemniej niewątpliwy pozostaje jej żartobliwy charakter, jak również to, że w innych miejscach Arystofanes wypowiada się na temat ateistycznych przekonań Diagorasa z dużą pobłażliwością. Czyni to dwukrotnie, poprzez żartobliwe aluzje: w komedii *Chmury*, gdzie jeden z bohaterów powołuje się na ateistyczne przekonania niejakiemu „Sokratesa z Melos” (*Nub.* 830), a także w nieco późniejszych *Żabach*, w których przez dowcipne skojarzenie słowne odwołuje się do przypisywanego Diagorasowi utworu, mającego wyszydzać kult boga Iakchusa<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Athenagoras Apol. *Legatio* 4, 1; wspomina wprawdzie tenże Atenagoras, że ze strony Ateńczyków spotykał się Diagoras z zarzutami bezbożności (Διαγόρα μὲν γὰρ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκάλουν Ἰθηναῖοι – tamże), z użytego przez tego autora czasownika nie wynika jednak, że zarzut przekładał się na określoną procedurę prawną.

<sup>29</sup> Diod. Sic. *Biblioth.* 13, 6, 7: Τοῦτων δὲ πραττομένων Διαγόρας ὁ κληθεὶς ἄθεος, διαβολῆς τυχὼν ἐπ’ ἀσεβείᾳ καὶ φοβηθεὶς τὸν δῆμον, ἔφυγεν ἐκ τῆς Ἀττικῆς· οἱ δ’ Ἰθηναῖοι τῷ ἀνελόντι Διαγόραν ἀργυρίου τάλαντον ἐπεκήρυσαν.

<sup>30</sup> Aristoph. *Aves* 1073–4: Ἦν ἀποκτείνῃ τις ὑμῶν Διαγόραν τὸν Μήλιον, λαμβάνειν τάλαντον (tłum. Z. Danek).

<sup>31</sup> Aristoph. *Ranae* 320: Ἄδουσι γοῦν τὸν Ἰακχὸν ὄνπερ δι’ ἀγορᾶς [podkr. Z.D.]. Trudno jednak orzec jednoznacznie, na ile miarodajne są te komediowe odwołania, a już na pewno trudno traktować wspomniane aluzje jako świadectwa doksograficzne, na co zwraca uwagę kompetentny w tej kwestii M. Winiarczyk, według którego nie można przyjąć z całą pewnością, że w owych aluzjach odnosi się Arystofanes do Diagorasa, o którym mowa (por. M. Winiarczyk, *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, De Gruyter, Berlin 2016, s. 44: „However, it is wrong to assume

Zastanawiające, a nawet w jakiś sposób przesądające wątpliwość, jest jednak to, że o egzekucji karnej orzeczonej wobec Diagorasa, nie wspomina żaden z innych autorów, których uwagę skupia na sobie ta niemieszcząca się w standardach obyczajowych postać. Sekstus Empiryk ogranicza się do tego, że wymienia go wśród kilku zadeklarowanych ateistów (*In physic.* 9, 51), by w kolejnej o nim wzmiance dać nawet jakieś psychologiczne wyjaśnienie wrogiego nastawienia Diagorasa wobec wiary w bogów. Przedstawia go mianowicie jako człowieka początkowo niezwykle bogobojnego, który jednak w rezultacie krzywdy doznanej ze strony jakiegoś krzywoprzysięzcy, kiedy ten zażywał pełnej bezkarności, uznał, że boskiej sprawiedliwości i samego boga nie ma<sup>32</sup>. Nie oceniając wiarygodności takiego usprawiedliwienia bezbożnych wypowiedzi Diagorasa, zauważyć należy jednak, że i tu, i w testimoniach bliższych realiom Grecji klasycznej w ogóle nie pojawia się motyw kary, jaka miała zawisnąć nad owym „bogoburcą”. Plutarch uznaje go jedynie za reprezentatywnego przedstawiciela ateizmu (*De superst.* 171c), natomiast Ciceron wspomina kilkakrotnie jego antyreligijną determinację, obdarzając go znamienym epitetem „Atheos”<sup>33</sup>, i tak też – co istotniejsze – przedstawia go już Lizjasz: jedynie jako bezbożnika, którego trudno byłoby pod tym względem przewyższyć (*In Andocid.* 17). W tej sytuacji informacja o bezwzględnych sankcjach, jakie miały dotknąć Diagorasa, którą znajdujemy u Diodora Sycylijskiego, może okazywać się zwyczajną konfabulacją opartą na żartobliwej zapowiedzi znanej z *Ptaków* Arystofanesa.

Nadmierna inwencja interpretacyjna i skłonność do poszukiwania ubarwiających relację dramatycznych epizodów może też w ogóle tłumaczyć w jakiejś mierze obecność w omówionych powyżej testimoniach informacji o prześladowaniach owych głośnych wolnomyślicieli w dawnych Atenach, zwłaszcza tych informacji, które nie znajdują pokrycia w większości pozostałych przekazów. Przykładem – na co zwraca uwagę R.W. Wallace<sup>34</sup> – może być daleko idąca in-

---

that Diagoras was already mentioned by Hermippus in his comedy *Moirai*, which was performed in 430, or that Aristophanes referred to him in his comedy the *Frogs* 320 in 405”). Dodajmy, że jeszcze mniej czytelny w swym odniesieniu do interesującego nas ateisty jest wspomniany przez cytowanego autora Hermippus, w którego szczątkowo zachowanej komedii *Moirai* (fragm. 42, 3) pojawia się niejaki „Diagoras Terthreus”, co ma nawiązywać do treści czasownika *terthreuomai* oznaczającego subtelny żart, a więc coś, co raczej nie kojarzy się z napastliwym w swych wypowiedziach Diagorasem.

<sup>32</sup> Sext. Emp. *In physic.* 9, 53: Διαγόρας δὲ ὁ Μήλιος, διθυραμβοποιός, ὡς φασι, τὸ πρῶτον γενόμενος ὡς εἴ τις καὶ ἄλλος δεισιδαίμων· ὅς γε καὶ τῆς ποιήσεως ἑαυτοῦ κατήρξατο τὸν τρόπον τοῦτον· „κατὰ δαίμονα καὶ τύχην πάντα τελεῖται”· ἀδικηθεὶς δὲ ὑπὸ τινος ἐπιπορκήσαντος καὶ μηδὲν ἔνεκα τούτου παθόντος μεθηρμόσατο εἰς τὸ λέγειν μὴ εἶναι θεόν.

<sup>33</sup> Cic. *De nat.* I, 63; por. tamże, I, 2, 117, III, 89.

<sup>34</sup> R.W. Wallace, *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, [w:] *Athenian Identity and Civic Ideology*, ed. A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 127–155 – s. 149, przyp. 39.

terpretacja często występującego w kronikarskich relacjach czasownika φεύγειν, który niekiedy ujmuje sytuację, gdy ktoś ścigany jest wyrokiem sądu, lecz na ogół występuje w znaczeniu „uciekać”, „uchodzić skądś” i z większym prawdopodobieństwem odnosi się wyłącznie do tego, iż niektórzy filozofowie z różnych względów zdecydowali się na opuszczenie Attyki bądź też innych ziem, niekiedy zresztą czyniąc to wobec przewidywanego jedynie zagrożenia, za którym nie musiały postępować żadne realne konsekwencje prawne czy polityczne. Znamienny jest tu przypadek Arystotelesa, który – w latach nieco późniejszych – również zdecydował się opuścić Ateny, bojąc się ataków ze strony rosnącego w siłę po śmierci Aleksandra stronnictwa antymacedońskiego, z całą niejasnością tej sytuacji, skoro nie wiadomo do końca, czy był już postawiony w stan oskarżenia, czy też kierował się jedynie obawami. Jak by nie komentować omówionych sytuacji, jeden przypadek z pewnością domaga się wyjaśnienia. Jest to proces, jaki wytoczony został Sokratesowi. Jego skazanie i śmierć pozostają faktem, który trudno w jakikolwiek sposób kwestionować.

### 3. Dlaczego Sokrates musiał wypić cykutę?

Skargę przeciw Sokratesowi wnieśli poeta Meletos, retor Lykon oraz właściciel dobrze prosperujących zakładów garbarskich Anytos, spośród których każdemu przypadała w tym postępowaniu określona rola. Bezpośrednim oskarżycielem był Meletos i jemu właśnie odpowiada Sokrates w Platońskiej *Apologii*, od strony prawnej oskarżenie miał przygotować biegły w procedurach Lykon (DL II, 38), natomiast środkami materialnymi i obywatelskim autorytetem wspierał całe przedsięwzięcie zamożny i ogólnie ceniony Anytos. On też miał być właściwym promotorem aktu oskarżenia, na co wpłynęły nie tylko dawne urazy wobec Sokratesa, który w ich bezpośrednich kontaktach wzajemnych wystawiał na szwank autorytet tego poważnego obywatela<sup>35</sup>, lecz również bliskie koneksje filozofa z przywódcami osławionych 30 tyranów, których rządy przypłacił Anytos utratą znacznej części swego pokaźnego majątku<sup>36</sup>. Lykon w trakcie samego procesu pełnił, jak się wydaje, tylko funkcję reprezentatywną, natomiast Meletos, mimo swego aktywnego udziału w postępowaniu, miał być jedynie „podstawionym

<sup>35</sup> Przykładem może być rozmowa, jaką odbywają ci dwaj w Platońskim dialogu *Menon*. Anytos, dotknięty w swej dumie obywatelskiej, zamyka ją dość wyraźną pogróżką kierowaną pod adresem Sokratesa (*Men.* 94e).

<sup>36</sup> Por. A. Kelessidou, *Oskarżyciele Sokratesa*, tłum. M. Wesoly, „Peitho / Examina Antiqua” 2011, vol. 1(2), s. 159–168 – s. 162: „Anytos musiał potępić Sokratesa jako wroga porządku demokratycznego, z powodu niejasnego jego stosunku do Trzydziestu tyranów oraz z powodu utraty swego mienia za czasów tyranii”.

przez Anytosa figurantem” (Kelessidou, s. 162). Tym samym wrażenie, jakoby za aktem oskarżenia przeciw Sokratesowi stała reprezentatywna grupa obywateli, okazuje się iluzoryczne.

Nieco inaczej przedstawia rzecz sam Sokrates, który wręcz przymnaża liczbę swoich oskarżycieli, dołączając do owych trzech, bezpośrednio występujących przeciw niemu, oskarżycieli – jak ich nazywa – „dawnych” (τοὺς πάλαι)<sup>37</sup>. Ma na myśli różnych swoich potwarców i innego rodzaju przeciwników, którzy przez lata tworzyć mieli zniekształcony obraz jego osoby i przekonań, wzbudzając tym samym coraz powszechniejszą ku niemu niechęć. Skoro wypowiada dalej (*Apol.* 19c) imię Arystofanesa, można domyślać się, że chodzi mu głównie o autorów komedii, których wpływ na kształtowanie się opinii publicznej był w Atenach rzeczywiście niemały, którzy też z upodobaniem wprowadzali w swoje fabuły popularną wówczas postać tego filozofa. Miarą tej popularności jest fakt, że spośród trzech komedii wystawianych na Dionizjach roku 423 p.n.e. aż dwie skupiały się na jego osobie. Były to zachowana fragmentarycznie komedia Amejsiasza *Konnos* oraz zachowane nawet w pewnym nadmiarze (z uwagi na uzupełnienia, jakie wprowadził autor w wersji drugiej utworu, która właśnie dotrwała do naszych czasów) *Chmury* Arystofanesa.

To, co znajdujemy we fragmencie Amejsiasza, pozwala twierdzić, że Sokrates nie miał powodu, by uskarżać się na tego autora. Zachowana apostrofa, zwrócona ku niemu właśnie, przedstawia go jako człowieka wytrwałego (καρτερικός), który, nawet gdy jest głodny, nie zniża się do tego, by schlebiać (κολακεῦσαι) innym, a jedynym, co można mu zarzucić, jest tylko to, że chodzi w płaszczu, który urąga sztuce krawieckiej, i nie umie przemawiać publicznie<sup>38</sup>, co wobec niejednoznacznej opinii, jaką cieszyli się wówczas mówcy publiczni, trudno zresztą kwalifikować jako zarzut pod jego adresem. Dodajmy, że – wbrew przyjętym opiniom – nie pozostaje w sprzeczności z tym raczej pochlebnym obrazem Sokratesa jego wizerunek, jaki wnikliwy czytelnik odnajdzie w komedii Arystofanesa.

Opinie na temat postaci Sokratesa, jaką rysują Arystofanejskie *Chmury*, są dość jednoznaczne i mogą mieć oparcie w kategorycznym twierdzeniu Diogenesa Laertiosa, według którego właśnie Anytos, powodowany urazą do filozofa, podjudzić miał przeciw niemu najpierw Arystofanesa, by wyszydził go bez litości w swej komedii, a następnie dopiero postarał się, by wytoczony został wspo-

<sup>37</sup> Plat. *Apol.* 18d7–e2: ἀξιώσατε οὖν καὶ ὑμεῖς, ὡσπερ ἐγὼ λέγω, διττοῦς μου τοὺς κατηγοροῦντας γεγονέναι, ἑτέρους μὲν τοὺς ἄρτι κατηγορήσαντας, ἑτέρους δὲ τοὺς πάλαι οὓς ἐγὼ λέγω.

<sup>38</sup> Ameips. *Konnos*, fragm. 1, 1–4: Σώκρατες ἀνδρῶν βέλτιστ' ὀλίγων, πολλῶν δὲ ματαιόταθ', ἤκεις καὶ σὺ πρὸς ἡμᾶς καρτερικός τ' εἶ; πόθεν ἂν σοι χλαῖνα γένοιτο; τουτὶ τὸ κακὸν τῶν σκυτοτόμων κατ' ἐπήρειαν γεγένηται. οὗτος μέντοι πεινῶν οὕτως οὐπώποτ' ἔτλη κολακεῦσαι.

mniany proces sądowy (DL II, 38). Nie doszukując się aż takich koneksji interpersonalnych między owym potentatem a autorem *Chmur*, również współcześni komentatorzy przyjmują dość zgodnie, że (1) jest Sokrates w tym utworze „najważniejszą postacią”<sup>39</sup> – i tym samym (2) głównym obiektem, na którym skupia się szydercza zapamiętałość autora owej komedii, co sprawia, że zawarty w *Chmurach* obraz filozofa zmienia się w jego „przejaskrawioną karykaturę”<sup>40</sup>.

Na pierwsze z tych twierdzeń nie pozwala się zgodzić już wgląd w założenie fabularne Arystofanejskich *Chmur*, których protagonistą w całym przebiegu akcji dramatycznej utworu pozostaje niejaki Strepsjades, pozornie wzór tradycyjnych cnót obywatelskich, w rzeczywistości skąpiec, krętacz i człowiek o wyjątkowo ciasnych horyzontach myślowych, co uderza zarazem w drugą przedstawioną tezę, jako że w porównaniu z charakterystyką owego Strepsjadesa ukazany w komedii Arystofanesa Sokrates jawi się w zdecydowanie bardziej ciepłych barwach.

Strepsjades – człowiek, który doskonale pamięta o należnych sobie zobowiązaniach, a skwapliwie zapomina o tym, co jest dłużny innym (*Nub.* 483–485) – by pozbyć się ciążących nad nim windykacji finansowych, wpada na pomysł, że wyśle syna na naukę do Sokratesa właśnie, by ten nauczył go różnych erystycznych kruczków, dzięki czemu będzie on mógł wobec sędziów udowodnić bezpodstawność wszelkich roszczeń finansowych w stosunku do siebie i swego ojca. Kiedy jednak syn, nabrawszy różnych wolnomyślnych przekonań w rezultacie nauki, jaką odbył w Sokratejskiej „myślarni”, uderza w tradycyjne, wyznawane przez ojca wartości, ten bierze odwet na nauczycielu i jego towarzyszach, podpalając przybytek, który daje im schronienie. Nie wnikając w szczegóły tej behawiorystycznej, lecz wymownej charakterystyki zacnego, zdawałoby się, obywatela – a mogłyby one odstręczać od jego osoby jeszcze bardziej – warto dla porównania wejrzeć w miejsca, gdzie pojawia się sam Sokrates oraz jego uczniowie.

Arystofanes wprowadzając postać Sokratesa, nie przedstawia go jako erystę, który słabszy argument potrafi czynić mocniejszym. Jego uczeń, z którym rozmawia Strepsjades, rysuje wizerunek badacza dziwaka, zajmującego się mierzaniem długości pchlego skoku czy odgłosami wydawanymi przez komary, sam natomiast Sokrates, gdy wreszcie się pojawia, przede wszystkim deklaruje swoją niechęć do spraw ziemskich poprzez zwyczaj przebywania w koszu zawieszonym na wysokości, a jedyne, co można mu zarzucić, to wiara w boskość tytułowych *chmur* i odmawianie tejże boskości, a w każdym razie siły sprawczej w odniesieniu do zjawisk meteorologicznych, bogom tradycyjnym. Kwestią staje się, na ile to ateistyczne przekonanie mogło zaciążyć na dość pogodnym i zabawnym wizerunku badającego

<sup>39</sup> W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 50.

<sup>40</sup> K. Tuszyńska-Maciejewska, *Trzy literackie portrety Sokratesa*, „Meander” 2000, R. 55, nr 2, s. 109–120 – s. 116.



przyrodę filozofa dziwaka, jaki kreśli Arystofanes<sup>41</sup>, *nota bene* wizerunku, który doznał się stanowczego dementi ze strony samego Sokratesa (*Apol.* 19c–d), którego też nikt, kto bliżej zetknął się z jego poglądami, nie mógł traktować poważnie. Doskonała komitywa, w jakiej on i Arystofanes zamykają ostatnią sekwencję *Ucztę* Platonijską<sup>42</sup>, a także bezpieczeństwo, jakim cieszył się ten komediowy bogoburca przez następne 23 lata, potwierdzają zdanie I.F. Stone'a, iż Ateńscy nie byli społecznością bigotów, którzy w bezpośredniej reakcji na treść widzianej w amfiteatrze sztuki Arystofanesa winni byli ruszyć ku Sokratejskiej „dumalni”, by obrócić ją w perzynę<sup>43</sup>. Pozostaje faktem, że ani autor *Chmur*, ani tym bardziej Amejsiasz, nie wzbudzi wrogich reakcji, czy nawet ogólnej niechęci wobec Sokratesa, i uznanie ich za głównych spośród owych „dawnych” oskarżycieli okazuje się fikcją, na jaką pozwala sobie ów filozof w *Apologii* Platona.

W tejsz *Apologii* wiele wskazuje na to, że Sokrates nie tylko wyolbrzymia zagrożenia, wobec których się znalazł, lecz nawet celowo prowokuje wiadome następstwa, to znaczy skłania kolegium wysłuchujących go sędziów do wymierzenia mu kary, która ostatecznie go spotkała. O ile – w świetle tego, co mówi sam o sobie – wcześniejsze praktyki, jakim się oddawał, chociażby dziwaczne współzawodnictwo inicjowane przez niego pod hasłem „kto jest mądrzejszy” (*Apol.* 21b, 22e), mogły jeszcze zostać potraktowane z wyrozumiałością, to już postawa, jaką prezentuje bezpośrednio przed sądem, musiała wywołać rozdrażnienie wszystkich, którzy go słuchali. Okazywane przez tego bezproduktywnego społecznie osobnika duma, wyniosłość, poczucie wyższości w stosunku do swoich oskarżycieli – których kwalifikuje jako ludzi „gorszych”, siebie natomiast jako kogoś „lepszego” (*Apol.* 30d1) – wreszcie czelność, z jaką zdobywa się na to, by proponować dla siebie jako karę honorowy wikt w Prytanejon (36d6–9), nie mogły mu przynosić sympatii nawet u bardzo uprzednio życzliwych heliastów. Trudno też się dziwić, że Sokrates, jeżeli tak się zachowywał na co dzień, zyskał w sumie pewną liczbę niechętnych mu obywateli – ludzi upokorzonych, dezorientowanych, do-

<sup>41</sup> Por. Z. Danek, *De Socrate apud Aristophanem collaudato*, „Eos” 2005, vol. 92, fasc. 1, s. 19–28.

<sup>42</sup> W dość interesujący sposób rysuje relację między autorem *Chmur* a Sokratesem Leo Strauss, według którego Arystofanes będąc daleki od jakiegokolwiek wrogości wobec tego filozofa („Far from being an enemy of Socrates, Aristophanes was his friend”), był jednak nieco zazdrosny („somewhat envious”) w stosunku do niego, czego powodem miała być pełna, doskonała wolność, na jaką pozwalał sobie ten ostatni („Socrates' perfect freedom”) – L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago 1966, s. 5.

<sup>43</sup> Por. I.F. Stone, *The Trial ...*, s. 201: „If Athens had been a city of bigots, the audience would have rushed from the theater to the home of Socrates and set it ablaze. Instead, the spectators – probably Socrates among them – emerged laughing. No one filed a prosecution for heresy, impiety, or blasphemy”.



tkniętych w swym poczuciu wartości<sup>44</sup>. Pozostając jednak w realiach toczącej się przeciw niemu rozprawy sądowej i dość czytelnej prowokacji, na jaką zdobywa się wobec sędziów, wypada zapytać, czy jego celem wówczas nie było to właśnie, by w spektakularny sposób, w nimbie męczeństwa w dodatku, zakończyć swoje życie<sup>45</sup>. Powodów ku temu miałby co najmniej kilka, poczynając od zmęczenia samym życiem, które to zmęczenie dość wyraźnie przebija przez dylematy podejmowane przez niego w Platońskim *Fedonie*, a kończąc na swoistym bankructwie, jakim zakończyła się jego misja wychowawcy młodego pokolenia<sup>46</sup>.

Nieco przekrojowe, przyznajmy, lecz wymowne fakty przedstawione powyżej pozwalają zrewidować w znacznej mierze opinię o Sokratesie jako niewinnym męczenniku zamordowanym w majestacie prawa przez gremialnie zasiadających w ateńskim sądzie przeciwników filozofii i swobodnej myśli w ogóle, zwłaszcza że w grę wchodziły w tym głośnym procesie również sympatie polityczne jednej i drugiej strony – aspekt w naszych dociekaniach nieco dotąd pomijany, lecz również domagający się rozważenia. By jednak określić, jaki w istocie był w Atenach – a może też w całej ówczesnej Grecji – stosunek ogółu obywateli do wszystkich tych, których uznawano za filozofów, wypada wejrzeć w przekazy bardziej wiarygodne niż odległe i skłonne do różnego rodzaju konfabulacji świadectwa doksografów ery chrześcijańskiej.

#### 4. Kto występował przeciw filozofom w klasycznej greckiej polis?

Opinie, jakie w kwestii powszechnej sympatii bądź antypatii ku ówczesnym filozofom znaleźć można w pismach klasycznych autorów greckich, są z jednej strony skąpe, z drugiej natomiast dość niejednoznaczne, co mocno

---

<sup>44</sup> Por. M.J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2000, t. 27–28, s. 75–98 – s. 83: „Jak kapłan, tak i polityk, wódz, sędzia czy nauczyciel ulegają przemożnej sile Sokratesowych argumentów. Jego bezlitosna »dialektyka« obnaża ich wszystkich, sprawiając, że tracą cały blask swego społecznego prestiżu, gdy tylko zostają zdemaskowani w swej niewiedzy. Piękna »dostojność« zostaje ponizona przez prozaiczny egalitaryzm rozumu”.

<sup>45</sup> Pytanie wbrew pozorom nie jest zaskakujące, gdyż – wobec wskazanych faktów, które przemawiają z taką oczywistością – było już stawiane przez niektórych badaczy. Zainteresowanych wypada odesłać do tekstów następujących: R.G. Frey, *Did Socrates Commit Suicide?*, „Philosophy” January 1978, vol. 53, no. 203, s. 106–108 oraz M. Smith, *Did Socrates Kill Himself Intentionally?*, „Philosophy” April 1980, vol. 55, no. 212, s. 253–254.

<sup>46</sup> Ostatnia uwaga dotyczy oczywiście haniebnych i niegodnych wychowania filozoficznego postępów kilku polityków, którzy przez lata pozostawali w najściślejszym gronie ulubionych uczniów Sokratesa. Byli to przede wszystkim Alkibiades, Charmides, Krycjasz, a co nieco miał już wówczas na sumieniu również Ksenofont, obłożony zresztą później przez Ateńczyków banicją.

utrudnia zajęcie jakiegokolwiek stanowiska w tym przedmiocie. Okazuje się też, że owe sądy ferowane przez obywateli tej czy innej *polis* różnicowały się w odniesieniu do poszczególnych grup ówczesnych „intelektualistów”, co prowadzi do koniecznych już dla tamtej epoki rozgraniczeń między różnymi nurtami i dziedzinami szeroko rozumianej filozofii. Uważny badacz wyczytuje te opinie spomiędzy wierszy doksograficznego w większości przekazu, co jest nieuniknione z uwagi na to, że klasyczni greccy autorzy bardzo rzadko odwołują się do owych sądów bezpośrednio. Pewien wyjątek w tym względzie stanowi *passus* Platońskiej *Politei*, w którym Sokrates ze swoim rozmówcą konfrontują niejako owe opinie i sposób myślenia ogółu z aspiracjami wyznawców filozofii, filozofii pojmowanej już po platońsku.

Mowa o szóstej księdze *Politei*, w której Platon kreśli wizerunek filozofa jako przyszłego sternika nawy państwowej, co pozostaje w jakiejś sprzeczności z przekonaniem, że ci badacze istoty bytu są jednostkami społecznie bezużytecznymi (*Resp.* 487e). Na tym właśnie przekonaniu skupia się Sokrates w całym następującym wywodzie, wychodząc od stwierdzenia, iż filozofowie nie są wówczas cenieni w państwach<sup>47</sup>, a kończąc na wyznaniu, że do filozofii wielu odnosi się z niechęcią<sup>48</sup>. Siłę ostatniej, bardzo wymownej konstatacji osłabia niejednoznaczna treść użytego przez niego przysłówka *χαλεπῶς*, który sam w sobie oznacza jakąś trudność i może wiązać się jedynie z pewną rezerwą ogółu obywateli wobec filozofii, wynikającą z braku znajomości jej zadań i z innych jeszcze względów, o których będzie mowa poniżej, a ta z kolei powściągliwość w stosunku do niej nie musi wiązać się z uprzedzeniem wobec tych, którzy filozofują, niemniej owa niechęć „wielu” wybrzmiewa dość groźnym akcentem w rozważaniach na temat społecznej pozycji ówczesnej filozofii.

Interesujące jest to, że uskarżając się na ogólny brak dostatecznego szacunku dla filozofii i ludzi jej oddanych, zdradza Platon nieco dalej, że jednak „otacza ją pewien nimb wspaniały”<sup>49</sup>, co sprawia – nad czym ubolewa – iż zabierają się do niej również typy nikczemne i niezdolne do podjęcia większego wysiłku intelektualnego. Analogiczną niekonsekwencję wykazuje zresztą w liście, w którym zachęca do filozofii młodego Dionizjusza. Zapowiada wtedy, że młody władca stając się filozofem dzięki studiom, jakie poświęci zgłębianiu nauki jego samego oraz innych myślicieli, zyska sobie u wielu „dobrą sławę” (*εὐδοξίαν*)<sup>50</sup>, co na

<sup>47</sup> Plat. *Resp.* 489a9: οἱ φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι.

<sup>48</sup> Tamże, 500b1–6: Οὐκοῦν καὶ αὐτὸ τοῦτο συνοίει, τοῦ χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακεῖσθαι.

<sup>49</sup> Tamże, 495d4–6: ὁμως γὰρ δὴ πρὸς γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται (tłum. W. Witwicki).

<sup>50</sup> Plat. *Epist.* II 312c1–4: σὺ μὲν ἐμὲ τιμῶν καὶ τούτου καθηγούμενος φιλοσοφίαν δόξεις τιμᾶν, καὶ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι διεσκόπεις καὶ ἄλλους, πρὸς πολλῶν εὐδοξίαν σοι οἴσει ὡς φιλοσόφῳ ὄντι. Wspomniana niekonsekwencja polega na tym, że z kolei w *Liście VII*

pewno nie oznacza powszechnego braku akceptacji dla ludzi oddających się tego rodzaju dociekaniom. Nawet Platon – skłonny oczekiwać hołdów i z tego zapewne względu odczuwający niedosyt, jeżeli chodzi o szacunek obywateli dla swojej misji intelektualnej – nie jest zdolny zaprzeczyć temu, że nie było wówczas jakiegś zbiorowej dezaprobaty czy wrogości wobec ludzi oddających się filozofii, a co najwyżej opinia, iż są oni dla państwa mało użyteczni<sup>51</sup> – zarzut znikomej wagi w Atenach, gdzie tak znaczna część obywateli pozostawała w istocie bezproduktywna. Platon oczywiście usiłuje zmienić taki stan rzeczy, dążąc ku temu, by zaangażować filozofów w najwyższej wagi polityczne zadania, niemniej stwierdza też z ubolewaniem, że ogół nigdy nie będzie zdolny do myślenia prawdziwie filozoficznego<sup>52</sup> – filozoficznego, jak należy rozumieć, w dość specyficznym sensie myślenia kategoriami Platońskiej teorii idei.

Zapytajmy wobec powyższego, skąd pochodzą zarzuty w stosunku do ludzi zajmujących się filozofią, na które uskarża się Platon, a któremu wtóruje w jakiś sposób Izokrates, piszący o zagrożeniach i zawiści, jaka dotyka ówczesną filozofię<sup>53</sup>, a także o tym, iż jest ona niesprawiedliwie oskarżana<sup>54</sup>. W ostatnim przypadku nie wchodzi jednak w grę jakieś powszechne uprzedzenia wobec filozofii – dodajmy, filozofii, jak ją pojmuje Izokrates, czyli pracy intelektualnej służącej poszukiwaniu optymalnych sposobów argumentowania i najbardziej odpowiednich ku temu środków wyrazu. Oskarżenia, o których mowa, kierowane są pod adresem Izokratesa przez uwłaczającego jego zajęciu „sykofantę”, a wspomina on także o tym, że atakowany jest przez jakichś nędznego autoramentu sofistów<sup>55</sup>. Wiele wskazuje na to, że również zarzuty wobec filozofii, o których pisze Platon,

---

ubolewa Platon (słowami Diona) nad ogólnym brakiem czci dla filozofii (328e3–4: φιλοσοφία δέ, ἦν ἐγκωμιάζεις ἀεὶ καὶ ἀτίμως φῆς ὑπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων φέρεσθαι...).

<sup>51</sup> Por. Plat. *Resp.* 499b4–5: τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ἀχρήστοις δὲ νῦν κεκλημένοις.

<sup>52</sup> Tamże, 493e6: Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.

<sup>53</sup> Isocr. *Bus.* 49: τῆς φιλοσοφίας ἐπικήρως διακειμένης καὶ φθονουμένης διὰ τοὺς τοιοῦτους τῶν λόγων ἔτι μᾶλλον αὐτὴν μισήσουσιν. Izokrates nie jest zresztą w tym względzie konsekwentny, gdyż nieco wcześniej czyni wzmiankę o filozofach cieszących się jak najlepszą reputacją (*Bus.* 17: τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιοῦτων λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστα εὐδοκιμοῦντας τὴν ἐν Αἰγύπτῳ προαιρεῖσθαι πολιτείαν ἐπαινεῖν). Oceniając powyższą niekonsekwencję, należy jednak brać pod uwagę niejednoznaczność u Izokratesa treści terminu „filozofia”, który w drugim przypadku odnosi się wyraźnie do filozofujących niekiedy retorów, w pierwszym natomiast dotyczy kultury umysłowej wiążącej się z pewną filozoficzną już aktywnością intelektualną.

<sup>54</sup> Isocr. *Antid.* 170: τὴν τε φιλοσοφίαν ἐκ πολλῶν ἐνόμιζον ἐπιδείξειν ἀδίκως διαβεβλημένην.

<sup>55</sup> Isocr. *Panath.* 5: οὐδένα διαλέλοιπα χρόνον ὑπὸ μὲν τῶν σοφιστῶν τῶν ἀδοκίμων καὶ πονηρῶν διαβαλλόμενος; por. *Antid.* 2 nn.

nie płyną ze strony ogółu obywateli, lecz wysuwają je jacyś reprezentanci wielonurtowego ruchu sofistycznego. Platon określa ich jako „uwłaczających” (τοὺς ὀνειδίζοντας – *Resp.* 495c4) filozofii, w innym natomiast miejscu powołuje się na jakiegoś jednego jej przeciwnika, wysuwającego zarzuty pod jej adresem w formie, która przypomina oskarżenia przedstawiane w trakcie procesu karnego (*Resp.* 489d1–4).

Czytelnik dialogów Platona znajdzie tu dość wyraźne odwołanie do sytuacji, jakie znamy z dialogów *Eutydem* i *Gorgiasz*, gdzie też pojawiają się tacy jednostkowi przeciwnicy dociekań filozoficznych. W Platońskim *Eutydemie* jest to również postać nienazwana, która wysłuchawszy debaty, jaką toczył Sokrates z dwoma erystami, w odpowiedzi na pochwałę filozofii płynącą z ust rozmówcy stwierdza, iż jest ona „funta kłaków niewarta”<sup>56</sup>, a dokładniej „nie mająca żadnej wartości”, nie rozgraniczając zresztą nastawionej na rzeczywiste poznanie filozofii i erystycznych utarczek, w jakie wdał się Sokrates z owymi dwoma mistrzami zmagających się słownych. Komentatorzy toczą boje, spierając się o to, kim mógł być ów nienazwany przeciwnik rozważań filozoficznych<sup>57</sup>, wskazując już to na Izokratesa, już na Lizjasza czy też dochodząc do wniosku, że – co wydaje się w tym miejscu najrozsądniejsze – autorowi dialogu nie chodziło o konkretną postać, lecz o „typ”, czyli przedstawiciela określonej orientacji sofistyczno-retorycznej<sup>58</sup>. W myśl informacji, jakie zawiera sam przekaz Platona, jest to ewidentnie<sup>59</sup> jakiś niewystępujący publicznie pisarz mów sądowych, a może też politycznych, czyli jeden z tak zwanych wówczas logografów. Zaznacza się tym samym swoista kolizja między filozofią i retoryką, a przynajmniej jednym z jej przejawów czy też specjalności.

Inaczej rzecz się przedstawia w drugiej wskazanej sytuacji, to znaczy w dialogu *Gorgiasz*, gdzie postać przeciwnika filozofii jest konkretna i wiadoma, a pojawia się też godząca w to zajęcie intelektualne argumentacja, bardzo zbieżna z oceną, jaką nienazwany krytyk tej formy umysłowej aktywności wypowiada w *Politei*. Uznaje on filozofię za niepoważne zgoła zajęcie, któremu mogą oddawać się ludzie bardzo młodzi, lecz gdy, dorastając, nie odstąpią od niej, dziwaczej oni i stają się zupełnie bezużyteczni w życiu państwowym (*Resp.* 487c–d). Podobnie

<sup>56</sup> Plat. *Euthyd.* 305a1: οὐδενὸς μὲν οὖν ἄξιον (tłum. W. Witwicki).

<sup>57</sup> Na ten temat szerzej: Th.H. Chance, *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1992, s. 202–203.

<sup>58</sup> Pogląd ten prezentują na przykład: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 5. Aufl., Weidmann, Berlin 1959, Bd. 1, s. 304; Bd. 2, s. 165–167 czy P. Friedländer, *Plato*, 2<sup>nd</sup> ed., Princeton University Press, Princeton 1969, s. 194.

<sup>59</sup> Eliminując oczywiście z kręgu odpowiedników owego krytyka filozofii Izokratesa, który nie mógł wypowiadać się *explicite* przeciw niej, skoro w świetle własnych deklaracji sam filozofią się parzył.

odnosi się do filozofii stający do konfrontacji z Sokratesem w Platońskim *Gorgiaszu* Kallikles, który przekonuje, że ludzie zbyt długo oddający się owemu zajęciu nie są zdolni do tego, by realizować jakiegokolwiek zadania w życiu publicznym czy prywatnym ze względu na swą nieporadność w zakresie praw, sztuki wymowy bądź polityki (*Gorg.* 484c–d). Filozofia jest według niego formą aktywności dobrą dla dorastających chłopców, natomiast każdy, kto zbyt długo filozofuje, staje się kimś niepoważnym, a nawet śmiesznym<sup>60</sup>. Kallikles nie reprezentuje jednak żadnej grupy społecznej, co więcej, programowo występuje we własnym wyłącznie imieniu jako wyznawca swoistej ideologii „nadczołowieka”<sup>61</sup>, czyli poglądu, który jednostkom silnym przyznaje prawo dominacji nad pozostałymi członkami ludzkiej społeczności. Dochodzi do swego rodzaju paradoksu, skoro to, co w odpowiedzi na ową „nietzscheańską” ideologię przedstawia Sokrates, określa Kallikles jako prostackie i przemawiające do ludu (φορτικὰ καὶ δημηγορικὰ)<sup>62</sup>, a z kolei poglądy, jakie głosi tenże przeciwnik filozofii, z całą pewnością akceptacji ogółu nie zyskują. Nie powiemy zatem w żadnej z dwóch wskazanych sytuacji o jakiejś ogólnej dezaprobach skierowanej ku uczestnikom debat i dociekań filozoficznych, lecz zaledwie o dającej znać o sobie grze partykularnych interesów i antagonizmach o charakterze w dużej mierze wewnętrznym, dzielących poszczególne grupy przedstawicieli ówczesnej „inteligencji”, grupy zapewne konkurujące ze sobą na rynku pracy i zarobków, jakie mogły wówczas zapewniać tego rodzaju zajęcia.

Jeżeli chodzi o sądy ogółu obywateli i ogólny klimat wokół filozofii oraz jej adeptów, nie wynika z żadnego przekazu, by był on w jakiś sposób nieprzychylny. Już Diogenes Laertios zamieszczane przez siebie niekiedy informacje o przesładowaniach niektórych filozofów skutecznie neutralizuje, pisząc o szczególnej czci, jakiej wielu z nich miało doznawać w swoich miastach. Tak więc mieszkańcy Efezu zwrócić się mieli do Heraklita z prośbą o to, by ułożył prawa regulujące ich życie państwowe (*DL IX, 2*)<sup>63</sup>, a Empedoklesowi miano zaofiarować w rodzinnym

<sup>60</sup> Plat. *Gorg.* 485a4–b2: φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῆ, καταγέλαστον, ὃ Σώκρατες, τὸ χρήμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας. Por. M. Wesoły, *Plato's 'Gorgias' as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death*, „Diotima” 2011, vol. 39, s. 99–110 – s. 101: „...Callikles. His indictment of philosophy as a childish occupation”.

<sup>61</sup> Por. M. Baranowska, *Państwo i prawo w poglądach Kalliklesa, Trzymacha i Krytiasza*, „Studia Iuridica Torunensia”, t. III, Toruń 2006: „Rozumowanie powyższe wiedzie Kalliklesa do konstrukcji nadczołowieka” (s. 12 nn.).

<sup>62</sup> Plat. *Gorg.* 482e2–4: σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὃ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικὰ.

<sup>63</sup> Warto też wspomnieć o analogicznym zadaniu powierzonym Protagorasowi i nawet zrealizowanym przez niego, to znaczy o prawach, jakie napisał dla panhelleńskiej



Agrygencie władzę królewską, której jednak nie przyjął ze względu na swe demokratyczne przekonania (DL VIII, 63). Powszechnym szacunkiem cieszyć się mieli w swoich miastach również Parmenides oraz Demokryt, który po publicznym odczytaniu swego dzieła miał otrzymać w ojczystej Abderze okazałe „stypendium” (wysokości 500 talentów srebra), a po śmierci uhonorowany zostać pogrzebem na koszt państwa i spiszowymi posągami (DL IX, 39). Można też wspomnieć, że i Ateńczycy (acz nieco później) wślawili się podobno tym, że Zenonowi z Kition wręczyli klucze do bram miejskich, honorując go ponadto złotym wieńcem i posągami ze spiżu (DL VII, 6). Informacji tych z uwagi na wyraźny niekiedy brak krytycyzmu, a nawet wenę fabularną Diogenesa Laertiosa, nie można traktować z całkowitą powagą, niemniej dają one jakieś wyobrażenie o poszanowaniu, jakim darzyli ówczesni Grecy tych wszystkich, którzy bezinteresownie poświęcali się pracy intelektualnej.

Nieco inny obraz ówczesnej rzeczywistości stwarza w swoim przekazie Plutarch, według którego przedplatoński okres życia umysłowego Grecji to koszmarnie czasy prześladowań dotyczących głównie badaczy przyrody, poczynając od uprzedzeń, z jakimi spotykała się nauka Anaksagorasa, a kończąc na jego uwięzieniu, wypędzeniu Protagorasa i uśmierceniu Sokratesa z uwagi na filozofię (διὰ φιλοσοφίαν), jakiej się oddawał. Dopiero „jaśniejąca pełnym blaskiem myśl Platona” (Πλάτωνος ἐκλάμψασα δόξα), poparta przykładem jego życia, ukrócić miała według Plutarcha oskarżenia kierowane ku filozofii i otworzyć jej drogę ku szerszemu ogółowi (Plut., *Nikias* 23, 3–5). Ten pogląd, dość dziwny w zestawieniu z przedstawionym powyżej sceptycyzmem samego Platona wobec filozoficznych predyspozycji ogółu, idzie zresztą w parze z niekonsekwencjami, jakich dopuszcza się sam Plutarch, według którego na przykład Ferekydes z Syros miał zostać uśmiercony przez Lacedemończyków, zapewne z uwagi na swoje nieortodoksyjne poglądy (*Pelop.* 21, 3), a z drugiej strony cieszyć się w Sparcie czcią niezwykłą (τιμηθῆναι διαφερόντως) jako myśliciel zgodny w swych przekonaniach z nauką samego Likurga (*Agis* 10, 6). Również to, co pisze on o Grekach sycylijskich – bardzo ciepło nastawionych wobec przybywającego na tę wyspę Platona i pokładających duże nadzieje w filozofii, którą reprezentował (*Dion* 19, 1) – nie idzie w parze z zauważalną u niego skłonnością do wyolbrzymiania zagrożeń i przeróżnych sankcji, jakie miały dotyczyć przedstawicieli wolnej myśli w miastach dawnej Grecji. Plutarch nie jest, jak się wydaje, godnym zaufania świadkiem oraz komentatorem wydarzeń i sytuacji, o których pisze.

Jeżeli chodzi o same Ateny – pomijając znamienny przypadek Zenona z Kition, który, acz w okresie już poklasycznym, doznawać miał w tym mieście czci

---

kolonii Thurioi (DL IX, 50). Uczynił to wprawdzie na bezpośrednią prośbę czy też zlecenie Peryklesa, niemniej by w ogóle mógł otrzymać tak odpowiedzialną misję, musiał cieszyć się niemałym poważaniem i jak najlepszym imieniem w ówczesnym świecie greckim.



niezwykłej (v.s.) – już na podstawie utrwalonych przez Platona rozmów Sokratesa, filozofa *par excellence*, można domniemywać, że klimat dla filozoficznych dociekań panował tam raczej przychylny. Pomijając już wypowiedane z dumą przez Peryklesa, „filozofujemy” (Thuc. *Pelop.* II, 40 – v.s.) czy opinię Pauzanasza, w myśl której filozofię potępiają ludy barbarzyńskie (Plat. *Symp.* 182c), weźmy pod uwagę dwie dość przypadkowe sytuacje, w jakich Sokrates rozmawia z tymi właśnie, którzy w rezultacie owych rozmów mogli poczuć niechęć ku niemu i filozofii w ogóle. Są to wieszczek Eutyfron, którego kompetencje w kwestiach religijnych dezawuuje niejako Sokrates w swojej z nim rozmowie, a także Anytos, późniejszy inspirator kierowanego przeciw temu filozofowi aktu oskarżenia. Eutyfron, zdziwiony zrazu tym, że Sokrates, człowiek przychylnie do ludzi nastawiony, w ogóle stanie w obliczu sądu, usłyszawszy następnie od niego samego o owym oskarżeniu, wyraża daleko idącą dezaprobatę dla oskarżyciela jako kogoś, kto wręcz szkodzi państwu<sup>64</sup>. Również Anytos, rozmawiający z Sokratesem nieco wcześniej, przystępuje do tej rozmowy z całym szacunkiem dla interlokutora i pozytywnymi oczekiwaniami – mimo tego, że urażony w swym poszanowaniu dla przyjętych wartości obywatelskich kończy ją wiadomymi pogroźkami. Anytos dokonuje jednak w trakcie tej rozmowy pewnego rozgraniczenia, na które warto zwrócić uwagę. Obdarzając niewątpliwym kredytem zaufania rozprawiającego o dzielności filozofa, odcina się z dezaprobatą od zarobkujących nauczycieli owej dzielności – ἀρετή, jakimi byli sofisci, stwierdzając, iż są oni jawnym źródłem krzywdy i zepsucia dla tych, którzy zdecydują się z nimi obcować<sup>65</sup>, czy uznając ich za zwykłych oszustów, wykorzystujących naiwność i brak rozsądku niektórych obywateli (92a–b). Podobnie zresztą Ksenofont, powołujący się na sądy wielu ludzi, rozgranicza sofistów i filozofów jako tych, którzy utrzymują swoje wywody w kręgu nic nie znaczących, zwodniczych słów, a z drugiej strony tych, którzy przeprowadzają je już na poziomie umysłowego ujmowania rzeczy i pojęć zrodzonych w umyśle (ἐν τοῖς νοήμασιν)<sup>66</sup>.

Owo rozgraniczenie wbrew pozorom nie jest kwestią, jaka już nie mieści się w rozważaniu na temat początków filozofii, skoro w tych początkach tak wyraźnie zaznaczyły swoją obecność postacie, których status w interesującym nas względzie pozostaje nieokreślony. Wspomnijmy Protagorasa, filozofa i sofistę zarazem, czy Izokratesa, który z jednej strony deklarował swoją przynależność do grupy sofistów, a z drugiej mocno się od sofistyki odcinał, traktując swoje zajęcie jako studia *explicite* filozoficzne. Pisma Izokratesa stanowią zresztą dowód na to, że

<sup>64</sup> Plat. *Euthyphr.* 3a7–8: ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ’ ἐστίας ἀρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν, ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ.

<sup>65</sup> Plat. *Men.* 91c4–5: ἐπεὶ οὗτοί γε φανερά ἐστι λῶβη τε καὶ διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων.

<sup>66</sup> Xen. *Cyneget.* 13, 6, 1–3 [v.s.].

granica między jedną a drugą umysłową specjalnością nie była wtedy określona, jako że sofistami nazywa on niektórych uznanych filozofów, jak Empedokles bądź Parmenides (*Antid.* 268), a siebie, będącego w istocie sofistą, przedstawia w roli „tutora” filozoficznych studiów młodzieży. Nie należy zarazem zapominać również o tym, że – przy ogólnie przychylnym klimacie społecznym, w jakim rozwijała się w Grecji wczesna myśl filozoficzna – kwestionujące wartość tych studiów głosy padały, jak się okazuje, właśnie ze strony reprezentantów innych, utożsamianych niekiedy z filozofią, umysłowych specjalności, to znaczy ze strony ówczesnych sofistów i retorów. Wewnętrzne podziały między nimi, a także ich wzajemne, często nabrzmiałe antagonizmami, relacje, wreszcie rodzące się spory programowe oraz interpersonalne, mogą stanowić cenne źródło informacji o klimacie oraz środowisku, w jakim dojrzewała wczesnogrecka myśl filozoficzna. Warto zatem przyjrzeć się widowisku wzajemnych pomówień i wytaczanej im naprzeciw argumentacji, jakie przed oczami mało zorientowanego we wspomnianych rozgraniczeniach ogółu rozgrywało się w późnoklasycznych Atenach.

## ROZDZIAŁ III FILOZOFOWIE, ERYŚCI, RETORZY – SOJUSZE I ANTAGONIZMY

### 1. Kto był, a kto nie był sofistą? Eryści i retorzy

W świadectwach literackich z czasów Grecji klasycznej określenie „sofista” zyskuje pojemność niewspółmierną do treści, jaką my wiążemy z tym terminem. Dowodem na to są nie tylko wzmiankowane passusy z pism Izokratesa, lecz, co ciekawe, również *Chmury* Arystofanesa, *nota bene* dające świadectwo pewnym stereotypom myślowym, które wzbudziły później tak silny sprzeciw Sokratesa. Przypomnijmy, że w tej komedii jest on przedstawiany jako jeden z sofistów badających zjawiska powietrzne (τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν – *Nub.* 360), i można się domyślać, że dwuznaczne skądinąd określenie μετεωροφῆναξ – „szalbierz napowietrzny” bądź „szarlatan rozprawiający o zjawiskach powietrznych” – pojawiające się nieco wcześniej (*Nub.* 333) odnosi się bezpośrednio do niego. Owi sofisci kosmolodzy wyznaczają jednak zaledwie jeden z nurtów rozrosłej w przeróżne specjalności sofistyki, a można też domniemywać, że za przemyślnymi nazwami tychże specjalności, jakie znajdujemy w *Chmurach*, kryją się określone postacie, dobrze znane z ówczesnego życia publicznego. Przykład stanowić może już określenie Θουριομάντις – „wieszczkowie z Thuriów”, będące nazwą pierwszej wyróżnionej przez Arystofanesa grupy ówczesnych sofistów, które zapewne stosuje się bezpośrednio do postaci Protagorasa, skoro – jak już wiadomo – miał on na prośbę Peryklesa ułożyć prawa dla zakładanej wtedy kolonii Thurioi. To charakterystyczne określenie można jednak z dużym prawdopodobieństwem odnosić także do niektórych innych sofistów parających się stanowieniem praw, postaci wzmiankowanych również przez Izokratesa<sup>1</sup>.

W wyliczeniu Arystofanesa owych określeń, i tym samym specjalności rozrosłej profesji sofistycznej, jest w sumie pięć. Odnoszą się one zarówno do kompetencji

---

<sup>1</sup> Isocr. *Philip.* 12: τοῖς νόμοις καὶ ταῖς πολιτείαις ταῖς ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναις.

i zainteresowań poszczególnych przedstawicieli tej grupy społecznej, jak również do ich sposobu bycia, który w tych przypadkach należy uznać za dość istotny wyróżnik owych, jak widać, mało produktywnych osobników. Kolejno wylicza Arystofanes – poza wspomnianymi „thuryjskimi wieszczkami” – sofistów oddających się praktyce lekarskiej (ιατροτέχνας), dalej „długowłosych lekkoduchów pielęgnujących swoje pierścienie i paznokcie” (σφραγιδονυχαργοκομήτας), następnie przewodników korowodów tanecznych przekreślających (zapewne dla swoich potrzeb) słowa pieśni śpiewanych w trakcie owych „cyklicznych” tańców (κυκλίων τε χορών ἄσματοκάμπτας) i wreszcie „szarlatanów rozprawiających o zjawiskach powietrznych” (ἄνδρας μετεωροφένακας), o których mowa była powyżej<sup>2</sup>. Do tej ostatniej grupy sofistów „meteorologów” zalicza Arystofanes poza Sokratesem również Prodikosa z Keos (*Nub.* 360–361), obu zresztą zupełnie niemerytorycznie, jako że ani uprawiający filozofię dyskursywną Sokrates, ani Prodikos skupiony na kwestiach etycznych i zagadnieniach z zakresu synonimiki układami ciał niebieskich w ogóle się nie zajmowali. Wskazane uchybienie, a bardziej jeszcze niespójne kryteria przeprowadzonego przez niego podziału, składania ku temu, by klasyfikacji, jakiej dokonuje, nie traktować z większą powagą, mimo że uzmysławia ona, jak nieokreślone i rozległe treści wiązał pozostający poza kręgiem ówczesnej sofistyki Ateńczyk z terminem, którym określano tę kategorię uczestników życia intelektualnego owych czasów.

Nieco bardziej miarodajne wydaje się wyliczenie, jakiego dokonuje Gorgiasz w swojej *Pochwale Heleny*, mimo że w tym wyszczególnieniu trzech form ówczesnego „naukowego” dyskursu określenie „sofista” jako takie się nie pojawia. Gorgiasz wskazuje mianowicie trzy płaszczyzny, na których ma miejsce przekonujące i zarazem zwodnicze działanie wszechwładnego „logosu” (*Helen.* fragm. 11, w. 79–87). Wylicza więc na pierwszym miejscu dyskurs uprawiany przez „meteorologów”, czyli filozofów przyrody (τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους), na drugim debaty stanowiące swoiste zapasy dyskursywne czy też retoryczne (τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας), a na trzecim analogiczne współzawodnictwo podejmowane na gruncie argumentacji filozoficznej (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας), przenosząc dokonany przez siebie podział w znacznej już mierze na płaszczyznę retoryki, a w każdym razie argumentacji o charakterze perswazywnym. Podział ten, niewspółmierny do klasyfikacji Arystofanesa, utrzymuje się wbrew pozorom bardzo dobrze w granicach szeroko pojętej sofistyki, zwłaszcza jeżeli zachowamy wyodrębnioną przez autora *Chmur* kategorię *meteorosophistes* i zwrócimy uwagę na dopełnienie ostatniej wyróżnionej sytuacji, jakiego dokonuje Gorgiasz stwierdzający, że owa argumentacja filozoficzna ujawnia sprawność myśli, która

<sup>2</sup> Aristoph. *Nub.* 331–4: Σω. οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι πλείστους αὐται βόσκουσι σοφιστάς, Θουριομάντεις, ιατροτέχνας, σφραγιδονυχαργοκομήτας· κυκλίων τε χορών ἄσματοκάμπτας, ἄνδρας μετεωροφένακας.

każdego, kto podda się jej działaniu, doprowadzi do łatwej zmiany przekonań<sup>3</sup>. Umiejętność przekonywania odbiorcy, niezależnie od wartości epistemologicznej użytych ku temu argumentów, jest wszak jednym z atrybutów biegłego w swej praktyce sofisty. Wymienione jako drugie zapaśnicze zmagania słowne wywołują dwa skojarzenia, już to z konkurującymi wzajemnie mowami o znacznej nieraz rozciągłości, prezentowanymi w ramach swoistego agonu retorycznego, który to przykład znamy chociażby z Platońskiego *Fajdrosa*, lecz bardziej jeszcze ze sprawnością, jaką wykazują się ówczesni mistrzowie zmagają erystycznych. Wyrazistego przykładu takich erystycznych zapaśników dostarcza również Platon, który w swoim *Eutydemie* wprowadza na arenę dyskursywnych popisów dwóch braci, mistrzów walki na słowa, umiejących zarówno zmagać się (*ἀγωνίσασθαι* – *Euthyd.* 272a2) na tym gruncie, jak i uczyć tego za odpowiednim wynagrodzeniem. Sprawność erystyczna stanowi bez wątpienia jedną z umiejętności sofistycznych wyróżniającą określony odłam całej zbiorowości ówczesnych sofistów, co potwierdza Platon, darząc wspomnianych braci zapaśników określeniem „sofiści” (*σοφισταί* – *Euthyd.* 271c1).

Podział przeprowadzony przez Gorgiasza – wart podjęcia również z uwagi na zaznaczającą się w nim płynność granic między ówczesną filozofią a sofistyką – ustępuje jednak merytorycznie klasyfikacji sofistów tamtych czasów, jakiej dokonuje Izokrates, zdecydowanie lepiej zorientowany w temacie, już z uwagi na fakt, iż przeprowadza tę klasyfikację jednocześnie z pozycji obiektywnych, jako ktoś pozostający poza kręgiem krytykowany przez siebie sofistów, i zarazem – o czym już była mowa – jako zadeklarowany w pewien sposób sofista<sup>4</sup>. Izokrates wyróżnia trzy grupy działających wówczas sofistów: po pierwsze tych, którzy koncentrują swoją mało chwalebna aktywność wokół umiejętności toczenia sporów (*τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων* – *In soph.* 1), po drugie tych, którym również należy się krytyka jako obiecującym owocną naukę mów politycznych (*τοῖς τοῦς πολιτικούς λόγους ὑπίσχνουμένοις* – *In soph.* 9), a czyniącym to bez właściwego koncepcyjnego przygotowania ku takiej praktyce, i wreszcie nieudolnych w istocie retorów, którzy jednak zdobywają się nawet na to, by pisać podręczniki wymowy – jak można rozumieć – sądowej, skoro przyrzekają, że swoich wychowanków nauczą skutecznego argumentowania w obliczu sądu<sup>5</sup>. Ten

<sup>3</sup> Gorg. *Helen.* w. 86–87: φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

<sup>4</sup> Na ten temat więcej: Z. Danek, *Rectene Isocrates sophistis nonnumquam adnumeretur*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 2017, t. XXVII, nr 2, s. 29–39.

<sup>5</sup> Isocr. *In soph.* 19: Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες, οὓς οὐκ ἀφετέον ἀνεπιτιμήτους· οἵτινες ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξαι, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομάτων, ὃ τῶν φθονούντων ἔργον ἦν λέγειν ἀλλ' οὐ τῶν προεστῶτων τῆς τοιαύτης παιδείσεως.

podział również może wzbudzać obiekcje, jako że nie w pełni jasne jest, co kryje się za określeniem *ἐριδης* – „spory”, a nie jest też Izokrates do końca konsekwentny w rozgraniczeniu, jakie sam przeprowadza, skoro sofistów reprezentujących trzecią wyróżnioną specjalność, specjalność *stricte* prawniczą, przedstawia nieco dalej jako wprowadzających swoich podopiecznych w nurt wymowy politycznej (*ἐπι τοὺς πολιτικοὺς λόγους* – *In soph.* 20).

Bardziej istotna wydaje się pierwsza wątpliwość dotycząca wspomnianych specjalistów w prowadzeniu sporów, którzy roszczą sobie ponadto pretensje do tego, że wpoją swym wychowankom wiedzę o wyborze właściwej drogi życiowej i poprzez to uczynią ich ludźmi szczęśliwymi (*In. soph.* 3), a czynią to za nędnym zgoła i godnym wzgardy wynagrodzeniem. Komentatorzy skłaniają się ku temu, by określenie *ἐριδης* odnosić do polemik, na jakich trawili czas niektórzy ówczesni filozofowie, ci oczywiście, którzy w przeciwieństwie do Sokratesa nie wzdragali się przed tym, by brać opłaty za swoje świadczenia dydaktyczne<sup>6</sup>. Taka interpretacja – wynikająca z przekonania, że był Izokrates przeciwnikiem wszelkiej filozofii typu sokratycznego – wydaje się jednak nieco naciągana w zestawieniu z najprostszym skojarzeniem określenia *ἐριδης* z grupą osławionych erystów, programowo specjalizujących się w toczeniu i wygrywaniu sporów. Mowa oczywiście o ostatnich erystach, niemających nic wspólnego z nauką Sokratesa, do których można zaliczyć wspomnianych już Eutydema i Dionizodora, chępliwych mistrzów walki na słowa, nazywanych zresztą przez Platona – poza innymi epitetami, jakie u niego zyskują – również biegłymi w sztuce „erystycznej” (*Euthyd.* 272b10). Obie przedstawione powyżej uwagi prowadzą do najprostszego, i zarazem generalnego, podziału licznej w Atenach przelomu V i IV wieku zbiorowości sofistów na tych, którzy oddawali się praktyce *sensu lato* dyskursywnej jako specjaliści w wygrywaniu każdej polemiki – bez względu na wagę i rodzaj kwestii – oraz tych, którzy specjalizowali się w praktyce *sensu stricto* retorycznej, wprowadzając swych podopiecznych w tajniki wymowy tak politycznej, jak i sądowej.

Dokonane rozgraniczenie, w myśl którego utożsamiają się z sofistyką z jednej strony praktyka erystyczna, z drugiej natomiast ówczesna retoryka, znajduje potwierdzenie w dwóch platońskich dialogach, dających odprawę jednej i drugiej sofistycznej umiejętności. Mowa o *Eutydemie*, chłoszczącym bezlitośnie szarlata-

---

<sup>6</sup> Tego zdania jest na przykład G. Norlin, który doszukuje się w owym miejscu odniesienia do Antystenesa czy Euclidesa – *Isocrates with an English Translation by George Norlin, Ph.D.*, W. Heinemann–G.P. Putnam’s Sons, London–New York 1929, s. 162. Ch. Eucken natomiast opowiada się jednoznacznie za tym, że obiektem owej krytyki jest Antystenes – Ch. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, De Gruyter, Berlin 1983, s. 26: „Antisthenes hier im Vordergrund der Kritik steht [...] Antisthenes war wohl damals als Erzieher und Lehrer der wirkungsvollste Repräsentant des von Isokrates bekämpften Standpunkts”.



nów, którzy żonglują słowami bez znaczenia, oraz *Gorgiaszu*, w którym Platoński Sokrates z całą bezwzględnością przeciwstawia bezideowości żądnych zysku i poklasku retorów podstawowe wartości etyczne społeczności ludzkiej. W *Eutydemie* relacjonujący rozmowę z braćmi zapaśnikami Sokrates z wyraźnym naciskiem daje do zrozumienia, że odbywał ją z sofistami właśnie, kiedy mówi o inicjacji prowadzącej w obrzędy sofistyczne, jakiej poddany został przez owych braci jeden z uczestników tej rozmowy<sup>7</sup>, czy w miejscach, gdzie w sposób wyraźnie już kpiarski kreuje owych mistrzów słownych zmagani na następców Proteusza, sofisty – jak stwierdza – egipskiego (τὸν Αἰγύπτιον σοφιστήν – 288b8), bądź też nazwanej sofistką Hydry, której wciąż odrastały nowe głowy. Sokrates odwołuje się do walki, jaką stoczył miał z tym wielogłowym stworem Herakles, któremu dodatkową trudność w owym starciu sprawić miał idący w sukurs Hydrze monstrualnych rozmiarów rak morski, nazwany drugim – obok Hydry – trudnym do pokonania sofistą (297b10–c5). Sokrates nawiązuje w wyraźny sposób do braterskiej pomocy, jaką niósł Eutydemowi w jego zmaganiach słownych Dionizodoros, i – mimo żartobliwego charakteru zarysowanych przez niego analogii – klasyfikacja, której dokonuje, uznając erystykę za umiejętność sofistyczną, jest wyraźna i jednoznaczna, podobnie jak wyraźny jest dystans, z jakim odnosi się on do tej umiejętności i jej reprezentantów, nie traktując ich jako partnerów godnych poważniejszej dyskusji.

W *Gorgiaszu* rozmowa, którą toczy Sokrates z broniącym demagogicznej retoryki Kalliklosem, ma charakter poważny, a nawet pryncypialny – na tyle pryncypialny, że wykracza już swą treścią poza ramy niniejszych ustaleń, co nakazuje skupić się wyłącznie na dialektycznych rozgraniczeniach, jakie przeprowadza Sokrates między umiejętnościami uznanymi za części rozrosłej sztuki schlebiana (κολακεία). Tym razem owych elementów składowych jest więcej, jako że włącza Sokrates w ogólnie pojętą umiejętność schlebiana również kucharstwo i kosmetykę (*Gorg.* 463a8–b6), niemniej uwagę swoją skupia on na niematerialnym aspekcie sztuki zyskiwania ludzkiej przychylności, w którym mieszczą się właśnie retoryka i sofistyka, obie będące wynaturzeniami opartego na sprawiedliwości prawodawstwa. W przeprowadzonym krótkim rozumowaniu dochodzi Sokrates do konkluzji, że sofisci i retorzy „mieszają się” ze sobą nawzajem, utrzymując się w tym samym zakresie zainteresowań i tym samym się w istocie zajmując<sup>8</sup>. Do podziałów, jakich dokonał, wraca w końcowej części dialogu, tu już pozwalając

<sup>7</sup> Plat. *Euthyd.* 277e2–3: νῦν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν.

<sup>8</sup> Plat. *Gorg.* 465c5: φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες („sophists and orators are jumbled up as having the same field and dealing with the same subjects” – *Plato in Twelve Volumes*, vol. 3, transl. W.R.M. Lamb, Harvard University Press–W. Heinemann, London–Cambridge, MA 1967).

sobie na pewną radykalizację w dokonanym wcześniej zestawieniu, która wyraża się stwierdzeniem, iż „tym samym jest sofista i retor”<sup>9</sup>, z późniejszym wszelako zastrzeżeniem, że jest jednak sofistyką czymś „piękniejszym” (κάλλιον – 520b2) od retoryki. Ich relację wzajemną porównuje do związku, w jakim pozostają względem siebie kompetencje prawodawcze i sędownicze, co w pewnym stopniu pozwala zrozumieć ową frapującą uwagę końcową; podobnie jak sama koncepcja i idea prawa góruje nad przyjętą w tym zakresie praktyką, tak też sofistyką w swej istocie, będąc swoistą bazą światopoglądową, zyskuje pozycję pryncypialną w stosunku do retoryki, która stanowi jedynie artykulację i realizację praktyczną tamtych założeń i przekonań.

Kwestia relacji wzajemnej, w jakiej pozostają filozofia i sofistyką w ówczesnej Grecji, zyskuje w świetle powyższych ustaleń wymiar dwuaspektowy. Z jednej strony oznacza wgląd w podobieństwa i rozbieżności między filozoficznym „poszukiwaniem mądrości” a sztuką skutecznej wymowy, z drugiej natomiast skupienie uwagi na związkach, w jakich pozostają względem siebie erystyczna umiejętność zwyciężania w dyskusji oraz dyskurs dążący ku konkluzjom niezbitym merytorycznie, jakim jest w swej istocie filozofia. Tutaj rozstrzygnięcie wydaje się sprawą prostą, skoro na jednej szali leży prawda, a w każdym razie umiłowanie prawdy, na drugiej natomiast jedynie erystyczna ambicja dyskredytowania wszelkim możliwym sposobem poglądu strony przeciwnej. Jednak i relacja między filozofią a retoryką, z uwagi na subiektywność czy nawet ulotność sądów, na które zorientowana jest argumentatywność retora, wydaje się łatwa do określenia: filozof – taki przynajmniej, jakiego obraz stwarzają dialogi Platona – nie poprzestaje na sądach, lecz zmierza ku istocie rzeczy niezależnej od wszelkich subiektywnych przekonań. Oznacza to zupełną rozbieżność, a nawet wzajemną przeciwstawność jednej i drugiej formy aktywności intelektualnej. Ustalenia, jakie zostaną poczynione w trakcie najbliższych rozważań, nieco zakłóca ten dość prosty – i wyraźnie uproszczony – obraz rzeczy.

## 2. Jakiego rodzaju zajęciem była erystyka?

Pojęcie „erystyki” – kojarzone współcześnie z osobą Artura Schopenhauera jako autora kultowej już rozprawki *Die eristische Dialektik* – w istocie uznać można za równie stare jak *Iliada* Homera, w której już na samym początku główni bohaterowie występują jako „spierający się” (ἐρίσαντε – w. 6), a spór ten w niewielkim tylko stopniu ma charakter merytoryczny. Jako umiejętność właściwa określonej grupie sofistów występuje erystyka oczywiście dopiero w świadectwach z epoki

<sup>9</sup> Plat. *Gorg.* 520a6–7: ταὐτόν, ὃ μακάρι, ἐστὶν σοφιστῆς καὶ ῥήτωρ.

Grecji klasycznej, które też pozwalają w miarę dokładnie poznać charakter i zakres ówczesnej tego rodzaju praktyki. Nie trzeba dodawać, iż ocena, jaką wystawiają erystom swoich czasów Izokrates, Platon czy Arystoteles, nie jest chwalebna, i tak też odnosił się do tej umiejętności ogół poważnie myślących obywateli<sup>10</sup>. Był to zapewne dodatkowy czynnik, który sprawiał, że tak mocno odzęgnywali się od tego rodzaju praktyki zarówno reprezentujący poważną filozofię Platon, jak też Sokrates, który jednak lubił być stroną zwycięską w toczonych przez siebie dyskusjach.

Korzenie erystyki pojmowanej jako sprawność dialektyczna sięgają argumentacji, z jaką występować miał Zenon z Elei, wykazujący pozorny charakter zmian, które w naszym odczuciu zachodzą w otaczającym nas świecie, a sama umiejętność ukształtować się miała wśród megarejczyków, którym przewodził związany wcześniej z Sokratesem Euklides. Jest to oczywiście pewna schematyzacja, jako że ani Eutydem, ani jego brat, występujący jako eryści w dialogu Platona, nic wspólnego z Megarą nie mieli, nie stali też na straży pryncypiów filozofii elejskiej, by już nie wspomnieć o tym, że swoją działalnością znacznie wyprzedzali czas, w którym doszła do rozkwitu sztuka megarejczyków. Dodajmy, że z równym powodzeniem wykorzystywali erystyczne metody zagorzali antagoniści eleatów, to znaczy neoheraklitejczy, którzy według Platona (*Theaet.* 180a3–7) zbijać mieli swoich przeciwników światopoglądowych zręcznie dobieranymi słówkami, jak z kołczana wydobywanymi na każdą okoliczność. Pozostaje faktem, że o sofistach koncentrujących się na umiejętności toczenia sporów Izokrates pisał jeszcze w roku 393 p.n.e.<sup>11</sup> Mowa o wzmiankowanym już passusie z jego pisma *Przeciw sofistom*, w którym owi reprezentanci sofistycznej erystyki przedstawieni zostają jako płatni nauczyciele mądrości w ogóle, występujący z wiadomymi już deklaracjami i obiecujący, że w rezultacie doprowadzą swoich podopiecznych do szczęścia – *eudaimonia*. Autor mowy *Przeciw sofistom* dyskredytuje oczywiście szarlatanów czyniących obietnice bez pokrycia, mimo że uznaje ich za mniej szkodliwych od pozbawionych czci i wiary sofistów retorów (*In soph.* 20).

Izokrates poświęca erystycznej umiejętności pewne wzmianki również w innych swoich pismach, czyni to jednak w sposób mało informatywny. W mowie *O zamianie majątku* przedstawia erystów jako ludzi dość napastliwych, zwłaszcza w stosunku do ideologii, jaką on sam reprezentuje (*Antid.* 258), którym jednak nie rewanżuje się w podobny sposób, uznając pewną ograniczoną przydatność ich programu dydaktycznego dla ogólnego wykształcenia młodego człowieka (261). W mowie *Do Nikoklesa* z kolei charakteryzuje ich jako roztrząsających z dużą subtelnością sprawy małej wagi<sup>12</sup>, co w zestawieniu z erystyką, jaką reprezentowali

<sup>10</sup> Por. Plat. *Euthyd.* 303d2–5; por. tamże, 304c6–d3.

<sup>11</sup> Por. E. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, no. 89, Helsinki 1954, s. 293.

<sup>12</sup> Isocr. *Ad Nicocl.* 39: ἀκριβῶς περὶ μικρῶν ἐρίζοντας.

znani już bracia zapaśnicy, wydaje się eufemizmem i bardziej kojarzy się z dialektycznymi sporami filozofów. Izokrates zaciera w jakiś sposób granicę między umiejętnością erystyczną a rzeczywistą filozofią, co jest widoczne już w jego *Pochwale Heleny*, gdzie „filozofia dotycząca sporów” (ή περί τὰς ἔριδας φιλοσοφία) mieści *implicite* w swoim nurcie i poglądy Zenona z Elei, i nihilistyczne twierdzenie Gorgiasza (*Helen.* 3–6), a także w mowie *Do Nikoklesa*, gdzie reprezentanci zarówno erystyki, jak i retoryki politycznej określani zostają jako ci, którzy zajmują się filozofią (οἱ περί τὴν φιλοσοφίαν ὄντες – 51). W tym ujęciu filozofia występuje jako szeroko pojęta aktywność intelektualno-dydaktyczna, będąca – jak się można domyślać – źródłem utrzymania zarówno ówczesnych mistrzów polemiki słownej, jak i nauczycieli wymowy, by nie wspomnieć o bliższych naszemu rozumieniu słowa filozofach, którzy też jakichś uczniów wokół siebie gromadzili.

Bardziej wnikliwie przygląda się sprawności erystycznej Platon, który uznając ją za programowy oręż będącego przedmiotem jego uwagi sofistyk, włącza ją w nurt szeroko pojętej umiejętności nabywczej, kiedy to nabywanie dokonuje się drogą zmagania słownych, w sporze polegającym na ścieraniu się zdań przeciwstawnych, odbywanym jednak z pewną „fachową” biegłością, niemającym też na celu samej tylko dominacji nad przeciwnikiem, lecz przysparzającym zysku dzięki umiejętnemu rozgrywaniu różnych kontrowersji<sup>13</sup>. Nie wnikając już w pewien logiczny defekt tego rozumowania, kiedy to Platon wraca do kwestii rozstrzygniętej już na samym początku orzeczeniem o nabywczym charakterze wszystkich rozgraniczanych później umiejętności, warto przyjrzeć się określeniom, jakimi ujmuje on kolejne coraz ogólniejsze sprawności, w obrębie których mieścić się ma praktyka erystyczna. W zakresie rywalizacji słownej, wyłączonej spośród pozostałych form „nabywczej” agonistyki, są to terminy ἀμφισβητητική oraz ἀντιλογική, etymologicznie wiążące się z sytuacjami, kiedy potencjalni partnerzy czy rywale idą dwiema stronami, czyli nie zgadzają się ze sobą nawzajem, a w drugim przypadku przeciwstawiają się już sobie nawzajem na gruncie logosu, czyli argumentacji słownej. Na tym też gruncie pozostaje praktycznie treść obu wskazanych terminów, a różni je tylko zakres ich zastosowania, w przypadku określenia ἀμφισβητητική bardziej ogólny i „dyletancki” w swych odniesieniach, natomiast wyraźnie już doprecyzowany, jeżeli chodzi o sztukę wygrywania różnego rodzaju „antylogii”.

Tę uwagę (odzwierciedlającą zresztą różny etymologicznie wydźwięk jednego i drugiego określenia) potwierdzają sytuacje, w których owe dwa terminy – jak i słowa, od których zostały one urobione – występują w dialogach Platona. Wynika z nich, że wszystkie pochodne czasownika ἀμφισβητέω („idę oddzielnie”) równie dobrze odnosić można do sofistycznej erystyki, jak i do przeciwstawnych

<sup>13</sup> Plat. *Soph.* 226a1–4: Οὐδὲν ἄλλ’ ἢ τὸ χρηματιστικὸν γένος, ὡς ἔοικεν, ἐριστικῆς ὄν τέχνης, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς ἀμφισβητητικῆς, τῆς μαχητικῆς, τῆς ἀγωνιστικῆς, τῆς κτητικῆς ἔστιν, ὡς ὁ λόγος αὐ μεμῆνυκε νῦν, ὁ σοφιστής.

czy w ogóle rozbieżnych opinii zgłaszanych we wszelkiego rodzaju dyskusjach<sup>14</sup>, a także – co ciekawe – do poglądów otwarcie niekonfrontowanych, a wzajemnie niezgodnych<sup>15</sup>, czy wreszcie do wewnętrznych już dylematów rodzących się w czyjejs świadomości<sup>16</sup>. Te trzy zakresy, czy też poziomy, na których artykułuje się owo rozdwojenie przekonań, uzmysławiają, jak ogólny jest sens określeń z grupy ἀμφισβητέω, w specyficznych tylko przypadkach zyskujących jakieś odniesienie do sofistycznej erystyki<sup>17</sup>, lecz w ogóle mocno przeciwstawnych swoją treścią, niejako *ex definitione*, polemicznemu zacierzawieniu mistrzów rozgrywania sporów. Definicję taką formułuje będący autorytetem w kwestiach semantycznych Prodikos, według którego czymś zupełnie różnym jest „spierać się” (ἀμφισβητεῖν), a z drugiej strony „sprzeczać się” (ἐρίζειν) ze sobą nawzajem – pierwszego rodzaju spór toczą ludzie usposobieni wobec siebie przyjaźnie, natomiast w spór będący pozbawioną takich akcentów sprzeczką popadają ludzie obcy i wrogo nastawieni wobec siebie nawzajem<sup>18</sup>.

W odróżnieniu od czasownika ἀμφισβητέω oraz jego pochodnych, które nie są określeniami mogącymi ujmować specyfikę erystycznej umiejętności, termin ἀντιλογική oraz określenia mu pokrewne wprowadzają już w jakiś sposób w przedmiot owej sztuki wygrywania kwestii spornych. Tworzenie i rozgrywanie „antylogii” nie okazuje się jednak wbrew pozorom „wewnętrzną” sprawą praktyki erystycznej, skoro już Izokrates przypisuje jakimś nienazwanym „antylogikom” całą prozaiczną twórczość utrzymaną w konwencji stawianych pytań i odpowiedzi na nie<sup>19</sup>, a i Arystoteles uznaje erystykę za część zaledwie „antylogicznej” specjalności – tę część, której szacunek się nie należy ze względu na nieuczciwe

<sup>14</sup> Por. Plat. *Gorg.* 457d1, *Phaedr.* 263c7–9, *Theaet.* 158b1, 158c8, 163c4–5, *Resp.* 452e6, 457d6, 457e1, 502a5, 527a1, 533b1.

<sup>15</sup> Np. Plat. *Resp.* 581e6–7, *Phil.* 15d1–2, 19d6–7; warto zauważyć, iż to „przedmiotowe” rozumienie tak ujmowanej rozbieżności zdań nasila się u Arystotelesa, co może znaczyć, iż dla niego w czasie, gdy erystyka przestaje już święcić triumfy, określenie ἀμφισβητέω wytraca swoje personalne odniesienia i w większości utrzymuje się tylko w utartych zwrotach – por. Aristot. *Metaph.* 995b3–4, 998b16, *Categ.* 8a24–6.

<sup>16</sup> Np. Plat. *Phaedr.* 263a9–10; *Resp.* 442e1 (εἴ τι ἡμῶν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ ἀμφισβητεῖ).

<sup>17</sup> Przykładem będzie tu zdanie Sokratesa (ἀκούεις γάρ που τὰς τοιαύτας ἀμφισβητήσεις – *Theaet.* 198c9) odnoszące się do sytuacji, kiedy ktoś wie coś i tego samego nie wie jednocześnie, które może być echem erystycznych popisów wspomnianych już braci zapaśników (Plat. *Euthyd.* 275d–277c).

<sup>18</sup> Plat. *Protag.* 337a7–b3: ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ – ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροι τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις.

<sup>19</sup> Isocr. *Antid.* 45: ἄλλοι δὲ τινες περὶ τὰς ἐρωτήσεις καὶ τὰς ἀποκρίσεις γεγόνασιν, οὓς ἀντιλογικοὺς καλοῦσιν.



metody walki słownej, jakie dopuszcza<sup>20</sup>. Również Platon rozciąga termin ἀντιλογική na treści nieadekwatne do wąsko pojętej specjalności erystycznej, uznając, że owa bazująca na przeciwieństwach argumentacja znajduje zastosowanie zarówno w sądach, jak i na zgromadzeniach publicznych, jak wreszcie we wszelkiej opartej na porównywaniu pojęć dialektyce<sup>21</sup>. Można jednak przyjąć, że „antylogie” – przy swym dość szerokim wykorzystaniu – na tyle dobrze oddają istotę argumentacji erystycznej, iż stają się jej elementem definicyjnym czy wręcz „konstytutywnym”.

By to zrozumieć, wystarczy przyrzeć się postępowaniu braci zapaśników znanych z Platońskiego dialogu *Eutydem* (*Euthyd.* 275d nn.). „Antylogia”, czyli przeciwstawność sądów, pojawia się już na wstępie dowodzenia, z jakim występują, mianowicie w pytaniu, czy uczą się mądrzy, czy głupi, sama natomiast ich umiejętność polega na tym, że każdemu z członów tej otwartej alternatywy przeciwstawiają racje na tyle wymowne, by rozmówcę – niezależnie od stanowiska, jakie zajmie – doprowadzić do zaprzeczenia temu, co przyjął na wstępie. We wspomnianym przypadku jest to z jednej strony dowodzenie, że uczyć się mogą jedynie ci, którzy nie mają wiedzy, czyli – jak przyjmują – głupi, z drugiej natomiast wykazanie, że efektywnie uczyć się mogą wyłącznie mądrzy, czyli pojętni. Merytoryczna wartość dowodzenia bazującego na zatarciu różnicy między dokonanym i niedokonanym aspektem słowa „uczyć się” nie wymaga komentarza, podobnie jak druga rozpatrywana w tej erystycznej konfrontacji alternatywa wyrażona pytaniem, czy uczymy się tego, co wiemy, czyli znamy, czy też tego, czego nie wiemy/nie znamy. I tu postępowanie polega na zajęciu stanowiska przeciwnego wobec każdej z dwóch możliwych odpowiedzi, a w praktyce na pominięciu różnicy między treścią przekazu dydaktycznego a formą werbalną, w jakiej on się dokonuje. Dowiadujemy się zatem, że ci, którzy się uczą, znają w istocie wszystkie litery, czy też głoski, i w rezultacie wyrazy, jakie na ów przekaz się składają, lecz zarazem, skoro nabywają wiedzę, nie mogą być już w jej posiadaniu, zanim ją nabędą. Jest to truizm, ale umożliwia on doprowadzenie do kapitulacji, a nawet ośmieszenie każdego dialektycznie nieprzygotowanego rozmówcy. Brak szacunku, z jakim Arystoteles wypowiada się o erystyce, wydaje się wobec tego rodzaju praktyki całkowicie zrozumiały.

Błędem byłoby oczywiście deprecjonować zbyt mocno ową sztukę wygrywania „antylogii”, sprowadzając ją do opisanych powyżej zabaw słownych, skoro miała ona swoje zastosowanie również na arenie życia publicznego, to znaczy w sądach

<sup>20</sup> Aristot. *Soph. elench.* 171b22–27: ὡσπερ γὰρ ἡ ἐν ἀγῶνι ἀδικία εἶδος τι ἔχει καὶ ἔστιν ἀδικομαχία τις, οὕτως ἐν ἀντιλογίᾳ ἀδικομαχία ἡ ἐριστική ἐστιν.

<sup>21</sup> Plat. *Phaedr.* 261d10–e4: ΣΩ. Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογική καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὐτὴ ἂν εἴη, ἧ τις οἶός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.



i na zgromadzeniu ludowym. Również Platońscy bracia zapaśnicy przygotowywali swoich podopiecznych do wystąpień sądowych (*Euthyd.* 272a, 273c), a i uznani sofisci sięgali po „antylogie”, by dawać wzory argumentacji służącej obronie każdego z dwóch twierdzeń przeciwstawnych, co służyć miało późniejszej praktyce sądowej i politycznej. Przykładem mogą być napisane przez Protagorasa *Antylogie*, czyli *Twierdzenia przeciwstawne* (DL III, 38; III, 57; IX, 55), reprezentujące gatunek znany pod nazwą *dissoi logoi*, a wykorzystywane przez Platona – oraz rozległą późniejszą tradycję – jako wzorcowy materiał erystycznego rozumowania broniącego racji każdej ze stron wzajemnie przeciwnych<sup>22</sup>. Można zatem przyjąć, że bardzo erystyczny w swej treści termin „antylogia” odnosił się w ówczesnych realiach do szeroko rozumianej praktyki dyskursywnej bazującej na zakładanej ambiwalencji każdego formułowanego sądu, był jednak zarazem terminem dość specyficznym, na co mogą wskazywać niektóre wypowiedzi Sokratesa, uznającego swego rodzaju profesjonalizm określanego słowem *ἀντιλογικός* „specjalisty od zbijania” poglądów (Plat. *Theaet.* 197a) czy opatrującego szablonową procedurę erystycznego dowodzenia przysłówkiem *ἀντιλογικῶς* – „na sposób właściwy umiejętności (*sit venia verbo*) antylogistycznej” (*Theaet.* 164c7). Dodajmy jednak, iż z drugiej strony sofistyczna erystyka nie sprowadzała się w całości do wygrywania opisanych „antylogii”, skoro miała w swoim arsenale również takie kruczki, jak rozumowanie broniące twierdzenia w oczywisty sposób paradoksalnego, czego przykładem może być dowodzenie, w którym wspomniany już Dionizodoros wykazuje pewnemu młodemu Ateńczykowi, że bije własnego ojca (Plat. *Euthyd.* 298d–299a).

Zarówno sytuacje opisane powyżej, jak też opisy praktyki erystycznej, jakie znajdujemy u Platona i Arystotelesa, wskazują na to, iż każda tego typu argumentacja bazowała na częstej w języku naturalnym homonimii, czyli istnieniu tego samego określenia dla nie tych samych już treści. We wskazanych przykładach były to określenia takie jak „uczyć się”, „znać” czy dzierżawczy przymiotnik „własny”. Tak też stwierdzeniem: „na podstawie samej tylko nazwy wykazywać sprzeczności w tym, co ktoś mówi”, ujmuje specyfikę tego postępowania Platon<sup>23</sup>, który poświęca mu kilka *passusów* swojej *Politei*. Tu jednak nie traktuje on tego rodzaju wywodów poważnie, lecz nazywa je wyszukiwaniem przeciwieństw uprawianym

<sup>22</sup> Por. E. Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, 2<sup>nd</sup> ed., University of South Carolina Press, Columbia 2003, s. 198: „Protagoras’ contest of *Dissoi logoi* was dubbed *Antilogikê* by Plato and survives to this day in the form of two-sided debate”.

<sup>23</sup> Plat. *Resp.* 454a8–9: κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι (tłum. Z. Danek); por. tamże, 454b4–6: Τὸ μὴ τὴν αὐτὴν φύσιν ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν.

„dla zabawy” (παιδιᾶς χάριν – *Resp.* 539c7), aczkolwiek przynoszącym brzemienne w skutki rezultat, skoro młodzi będący uczestnikami tej zabawy powoli znajdują upodobanie w tym, by „antylogiami”, jakich się wyuczyli, „szarpać” (σπαράττειν – 539b6), czyli atakować, tych, którzy z nimi przebywają, a ostatecznie dochodzą do tego, że nie wierzą już w nic, co mieli wpojone wcześniej (539b9–c2). Interesujące jest to, że Platon nie odnajduje w owych zabawach słownych spontaniczności. Jest zdania, że są to jakieś wywody wyuczone, jakieś „powiedzenia, umyślnie z sobą uzgadniane”<sup>24</sup>, którymi eryści i ich uczniowie popisują się na spotkaniach towarzyskich, lecz także w sądach, a celem ich jest wyłącznie rozniecanie sporów i stwarzanie na mało krytycznych słuchaczach wrażenia (δόξα) mądrości czy też profesjonalnej biegłości w sztuce skutecznego argumentowania (499a6–8).

W tym punkcie zbiegają się oceny Platona i Arystotelesa, który poświęcając umiejętności erystycznej stosunkowo dużo uwagi w piśmie *O dowodach sofistycznych*, duży nacisk kładzie na brak w jej założeniach jakiegokolwiek postulatu badawczej, czyli merytorycznej wnikliwości. Dowodzenie erystów w całości utrzymuje się według Arystotelesa na poziomie wrażeń, czyli stwarzanych pozorów, co podkreśla on każdorazowo użyciem słowa φαίνεσθαι – „wydawać się”, „sprawiać wrażenie”, które pojawia się już wtedy, gdy dokonując generalnego podziału ówczesnych „dialektycznych” specjalności, określa on specyfikę dowodów, czy też wywodów, erystycznych. Są to – jak stwierdza – jedynie pozorne dowodzenia, wyprowadzające konkluzje z przesłanek na pozór oczywistych, a niemających nic wspólnego z prawdą<sup>25</sup>, dowodzenia pozorne, jako że wprowadzają w błąd, jeżeli chodzi o przyczynę stanu rzeczy, który jest przedmiotem uwagi<sup>26</sup>. W tym ostatnim stwierdzeniu Arystoteles utożsamia w zasadzie sofistykę, a w każdym razie sofistyczne rozumowanie, z praktyką erystyczną, w innej jednak sytuacji rozgranicza obie te formy dyskursywnej aktywności, przyjmując, że argumentacja erystyczna ma na celu zwycięstwo – νίκη, czyli pokonanie przeciwnika w dyskusji, natomiast popis sofistyczny służy temu, by poprzez stworzenie odpowiedniego wrażenia – δόξα, uzyskać efekt w postaci satysfakcjonującego zysku<sup>27</sup>. Interesujące jest to, że Arystoteles, dokonując takiego rozgraniczenia, kładzie zarazem pomost między erystyką a retoryką, które wypadaloby rozdzielić już ze względu na

<sup>24</sup> Tamże, 498e1–2: ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὁμοιωμένα (tłum. W. Witwicki).

<sup>25</sup> Aristot. *Soph. elench.* 165b7–8; por. *Top.* 100b23–26, 162b3–5, *Rhetor.* 1402a3–5.

<sup>26</sup> Aristot. *Soph. elench.* 171b7–10: συλλογισμὸς ἐριστικός καὶ σοφιστικός ἐστὶν εἷς μὲν ὁ φαινόμενος συλλογιστικός περὶ ὧν ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ ἐστὶ, κἂν ἀληθὲς τὸ συμπέρασμα ἢ (τοῦ γὰρ διὰ τί ἀπατητικός ἐστὶ).

<sup>27</sup> Tamże, 171b25–30: οἱ μὲν οὖν τῆς νίκης αὐτῆς χάριν τοιοῦτοι ἐριστικοὶ ἄνθρωποι καὶ φιλέριδες δοκοῦσιν εἶναι, οἱ δὲ δόξης χάριν τῆς εἰς χρηματισμὸν σοφιστικοί· ἢ γὰρ σοφιστικὴ ἐστὶν, ὥσπερ εἵπομεν, χρηματιστικὴ τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης.

organiczną rozbieżność interaktywnego opisu erystycznego i rozciągniętego jednostronnego przekazu, jakim jest wystąpienie retoryczne. Uznaje on mianowicie (*Rhetor.* 1402a15–28), że oba te sposoby przekonywania słuchacza czy też rozmówcy dalekie są od dążenia do prawdy, lecz bazują na stwarzaniu prawdopodobieństwa – εἰκός, oba też są zdolne do tego, by każdą z dwóch przeciwstawnych wersji jakiegokolwiek stanu rzeczy uczynić dla adresatów swojego przekazu równie prawdopodobną.

Kwestię podobieństwa, jakie znaleźć można w postępowaniu erystów i retorów, podejmuje Arystoteles także w piśmie *O dowodach sofistycznych* (183b36–184a8), gdzie występuje z innym jeszcze zarzutem wobec umiejętności, z jaką jedni i drudzy wychodzą ku swoim odbiorcom, czyli tym przede wszystkim, których starają się przysposobić do aktywnego udziału w życiu publicznym. Stwierdza mianowicie, że wyuczają oni swoich podopiecznych pewnych gotowych rozwiązań argumentacyjnych, jakie według ich rozeznania mogą być przydatne w dalszej praktyce sądowej czy politycznej, co porównuje do sytuacji, w której ktoś, kto uczyłby innych rzemiosła obuwniczego, nie skupiłby się na kwestiach technologicznych, lecz okazywałby rozliczne rodzaje gotowego już obuwia. Oznacza to według Arystotelesa naukę szybką, ale dyletancką, jako że jest wpajaniem nie samej umiejętności, lecz tylko ograniczonej zdolności wykorzystania jej wytworów.

Trudno nie zauważyć, jak zbieżne jest w tym punkcie stanowisko trzech wielkich komentatorów założeń i dokonań ówczesnej sofistyki, to znaczy Izokratesa, Platona i Arystotelesa. Już pierwszy z nich w swojej mowie *Przeciw sofistom* zarzuca sofistom uczącym skutecznej wymowy to, że przekazują swym podopiecznym pewne szablonowe wzory wypowiedzi, postępując jak ci, którzy wpajają uczniom wiedzę na temat liter (τῶν γραμμαίων)<sup>28</sup>, podczas gdy każdy, kto swą wymową chce naprawdę przekonać odbiorcę, musi każdorazowo uwzględniać wymogi sytuacji, w jakiej przyjdzie mu formułować swój przekaz. Platon z kolei myślowej swobodzie, jaka cechuje dyskusję filozoficzną, przeciwstawia erystyczną, czy w ogóle sofistyczną, praktykę wykorzystującą „jakieś takie powiedzenia, umyślnie z sobą uzgadniane”<sup>29</sup>, co służyć ma – jak dalej stwierdza – jedynie rozniecaniu sporu i stwarzaniu wrażenia mądrości. Ten zarzut, zrozumiały w przypadku wystąpień retorycznych, jakie mogły być powtarzane bez krzty zaangażowania intelektualnego, może dziwić, jeżeli stawia się go błyskotliwym na pozór erystom, niemniej znane już sytuacje z Platońskiego dialogu *Eutydem* przekonują, iż

<sup>28</sup> Isocr. *In soph.* 10, 4; 12, 4; por. T. Wareh, *The Theory and Practice of Life. Isocrates and the Philosophers*, Center for Hellenic Studies–Harvard University Press, Washington, D.C.–Cambridge, MA 2012, s. 29: „Isocrates’ rejection of sophists’ cookbook-like approaches”.

<sup>29</sup> Plat. *Resp.* 498e1–2: τοιαῦτ’ ἄττα ῥήματα ἐξέπιτηδες ἀλλήλοις ὠμοιωμένα (tłum. W. Witwicki).

mysłowa sprawność owych zwycięzców zmagani słownych jest w rzeczywistości pozorna. Komentarze, z jakimi występuje nieaktywny w erystycznej konfrontacji Dionizodoros (*Euthyd.* 275e3–6, 276d9–e2), świadczą o tym, że rozmowa, której jesteśmy świadkami, przebiega według ustalonego scenariusza, z finałem wiadomym od samego początku.

Interesujące jest, że podobny zarzut formułuje Sokrates w stosunku do samego siebie w Platońskim dialogu *Teajtet*, kiedy różnymi sposobami usiłuje zdyskredytować relatywistyczny pogląd Protagorasa. Wcielając się w rolę tego ostatniego, wyrzuca sobie, że zamiast prowadzić merytoryczną dyskusję, wyprowadza jakieś konkluzje na podstawie utartych słów i zwrotów (ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων), naśladując wielu z tych, którzy „naciągają” zwyczajowe zastosowania różnych związków słownych, by wpędzić innych w „aporię”, czyli trudność bez wyjścia (*Theaet.* 168b6–c2). Sam Sokrates przyznaje zresztą w tej rozmowie, że jest w nim jakaś „straszna żądza” (ἔρωσ δεινός) walki na słowa i argumenty, i stara się nie ustępować największym w tego rodzaju zmaganiach mocarzom<sup>30</sup>. Skłania to do postawienia pytania, na ile ówczesna, oparta na dyskursywnej interakcji filozofia, której wszak Sokrates jest postacią sztandarową, utożsamia się z erystyką operującą – jak wiemy – tą samą metodą pytań i odpowiedzi. Skoro z kolei erystyka stanowi reprezentatywny przejaw ówczesnej praktyki sofistycznej, zapytajmy wprost – podejmując problem wzajemnej relacji między filozofią tych czasów a wszechobecną wówczas sofistyką – na ile Sokrates okazuje się reprezentantem tej erystycznej sofistyki.

### 3. Czy Sokrates był sofistą?

Zaskakujące zapewne dla wielu pytanie, jakie zostało sformułowane powyżej, nie jest wbrew pozorom wymysłem piszącego te słowa. Postawił je już pół wieku temu S. Oświecimski, a i on nawiązywał do pewnej wcześniejszej jeszcze, acz rzadko reprezentowanej, tradycji<sup>31</sup>. S. Oświecimski doszedł do wniosku, iż sofistą Sokrates nie był, uznając, że swoisty trójkąt wyznaczany przez pojęcia σοφία (mądrość), ἀρετή (etyczna doskonałość) i εὐδαιμονία (szczęście), dla Sokratesa stanowiący jakieś „constans”, u pogrążonych w daleko idącym relatywizmie sofistów pozostawał konstrukcją niemającą żadnego stałego umoco-

<sup>30</sup> Plat. *Theaet.* 169b6–c1: μῦριοι γὰρ ἤδη μοι Ἡρακλέες τε καὶ Θησεῖες ἐντυχόντες καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν μάλ' εὖ συγκεκριφασιν, ἀλλ' ἐγὼ οὐδέν τι μᾶλλον ἀφίσταμαι· οὕτω τις ἔρωσ δεινὸς ἐνδέδυκε τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας.

<sup>31</sup> Por. S. Oświecimski, *Czy Sokrates był sofistą?*, „Eos” 1966, vol. 56, fasc. 2, s. 242–255 – przyp. 1 (s. 242).

wania<sup>32</sup>. Ta mało odkrywczą i niebudzącą sprzeciwu konstatacja została jednak poprzedzona założeniem, nad którym należałoby się zatrzymać. Otóż stwierdza autor pracy, o której mowa, że Sokrates na pewno nie miał nic wspólnego z osławionymi „sofistami-erystykami” i reprezentantami sofistyki, którzy mogliby wejść z nim w jakąś paralełę, są dopiero postaci takie jak Prodikos czy Protagoras<sup>33</sup>.

Zauważmy jednak, że dialektyka, jaką uprawiał Sokrates, w swym założeniu była metodą „rozmowy”, polegającej na stawianiu pytań i odpowiadaniu na nie, z którym to postępowaniem – na ile można to obecnie stwierdzić – celujący w oratorskich wystąpieniach Prodikos nie miał wiele wspólnego. Pozostaje skupić uwagę na postaci Protagorasa, któremu istotnie według pewnych przekazów miała nie być obca metoda dialogu erystycznego, tak bardzo przypominająca aporetyczne dyskusje, jakie toczył Sokrates przy każdej okazji. Owe przekazy to informacja Diogenesa Laertiosa (IX, 55) przypisującego temuż sofisście autorstwo pisma *Sztuka erystyczna* oraz swoistego instruktażu w sztuce zmagania słownych, noszącego tytuł *O zapasach* (Περὶ πάλης), a także wzmianka w *Sofisście* Platona (232e), potwierdzająca autentyczność tego ostatniego tytułu. O ile jednak wykaz Diogenesa Laertiosa budzi najdalej idące wątpliwości (brakuje w nim tytułów podstawowych dzieł Protagorasa), to już Platon wydaje się informatorem całkiem wiarygodnym, aczkolwiek i on, wskazując na „wielu innych” (*Soph.* 232e2) autorów pism analogicznej treści, wyraźnie wzbrania się przed tym, by erystyczną umiejętność zapisać z samym tylko Protagorasem.

Platon zapewne chce być konsekwentny, jako że w swym jedynym obszernym i znaczącym przekazie poświęconym postaci owego sofisty przedstawia go w zupełnie innym świetle. Mowa o dość wczesnym dialogu Platońskim *Protagoras*, który wbrew temu, co utrzymuje G. Ryle<sup>34</sup>, nie stanowi w żadnym stopniu

<sup>32</sup> Tamże, s. 254 (trójkąt Sokratesa jako stały i jednakowy dla wszystkich ludzi nie pokrywa się ze zmiennym w swych kształtach i wymiarach trójkątem sofistyki).

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 252: „Ale z taką sofistyką, z którą go utożsamiał Arystofanes i trybunał heliastów, Sokrates nie miał nic wspólnego. Takich sofistów-erystyków nie traktuje on poważnie, kpi z ich sztuczek werbalnych i nie uważa za godnych dyskusji (zob. Platona dialog *Euthydemus*). Jeżeli więc stawia się pytanie, czy Sokrates był sofistą, to pod uwagę może wchodzić tylko sofista takiego typu, jak Protagoras, Prodikos i im podobni”. Dodajmy, że analogiczny pogląd prezentuje A. Krokiewicz, który stwierdza, iż „żadna z różnic, jakie można ustalić pomiędzy Sokratesem a »starszymi sofistami«, nie narusza jego zasadniczego i głębokiego związku z samą sofistyką” (A. Krokiewicz, *Sokrates*, [w:] A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. III, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 122), co znaczy, że paralełę między przedstawicielami tego ruchu a Sokratesem udaje się przeprowadzić – zdaniem tego autora – wyłącznie na gruncie szacownej wczesnej sofistyki protagorejsko-gorgiańskiej.

<sup>34</sup> G. Ryle, *Dialectic in the Academy*, [w:] *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, Routledge & K. Paul, London 1965, s. 39–68 – s. 46: „Plato associates Protagoras with eristic in the *Protagoras*, *Theaetetus* and *Sophist*”.



potwierdzenia związków Protagorasa z erystyką owych czasów. W relacjonowanej tam rozmowie tego luminarza ówczesnej sofistyki z dość młodym jeszcze Sokratesem dochodzi do głośnego sporu dotyczącego sposobu prowadzenia owej debaty, będącej konfrontacją ich rozbieżnych stanowisk w kwestii nauczalności cnót obywatelskich. Protagoras, mimo przypisanej mu wcześniej przez Sokratesa zdolności do rozmowy, w której zwięźle odpowiada się na równie zwięźle pytania (329b1–5), kiedy zostaje poproszony o takie właśnie odpowiedzi, pozostaje nieugięty w tej metodologicznie programowej – jak się okazuje – kwestii i dopiero późniejsze mediacje sprawiają, że zgadza się odpowiadać na pytania Sokratesa, nie wykazując jednak w tej dialektycznej rozgrywce żadnej własnej inicjatywy. Protagoras w owej konfrontacji postaw zajmuje stanowisko mówcy, czy nawet krasomówcy, który „na każde pytanie odpowiadając długim wywodem”<sup>35</sup>, wyraźnie ucieka z gruntu, na jakim nie czuje się zbyt dobrze, to znaczy z tej sfery rozgrywania spornych kwestii, w której erystyczna, czy też dialektyczna, biegłość przeciwnika łatwo może doprowadzić do zaprzeczenia samemu sobie. Inaczej prezentuje się Sokrates, któremu całkowicie obca jest tak zwana „makrologia”<sup>36</sup>, czyli retoryczna maniera wypowiedzania się w sposób obszerny i przeważnie ozdobny, skoro – jak sam zapewnia – nie czuje się zdolny do takich długich wystąpień i nie może dotrzymać placu Protagorasowi „rozciągającemu” swoje z założenia rozbudowane wypowiedzi<sup>37</sup>. Że jest to sposób argumentowania właściwy temu sofście, potwierdza również dialog Platona *Teajtet*, w którym Protagoras odpowiada mową (fingowaną, trzeba przyznać) na bardzo erystyczną argumentację Sokratesa uderzającą w przypisywany mu relatywistyczny sensualizm. Wobec tak jednoznacznej wymowy powyższych deklaracji pozostaje przyjąć, że Protagoras zapasami erystycznymi interesował się, co najwyżej, teoretycznie, sam nie wdając się w tego rodzaju zmagania, a być może dopiero z wiekiem odszedł od metody zwalczających pogląd przeciwny pytań, do której uciekał się w swych młodszych latach. Tak czy tak, trudno czynić wyraźniejszą paralelę między nim a Sokratesem, którego dialektyka zasadzała się w całości na owej metodzie pytań, wydobytających z rozmówcy plody myśli, lecz i poddających je elenktycznej próbie.

<sup>35</sup> Plat. *Prot.* 336c5–6: ἐφ’ ἐκάστη ἐρωτήσει μακρὸν λόγον ἀποτείνων (tłum. Z. Daneck). Por. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka: od krytyki do modelu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 44: „Protagoras zdecydowanie eksponuje makrologię jako formę opisu retorycznego. Rzecznikiem jej jest przede wszystkim Protagoras”.

<sup>36</sup> Por. Plat. *Prot.* 336b7–d2: Σωκράτης μὲν γὰρ ὁδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναι οἱ μακρολογίας.

<sup>37</sup> Tamże, 335c1–5: ἐγὼ δὲ τὰ μακρὰ ταῦτα ἀδύνατος, ἐπεὶ ἐβουλόμην ἂν οἷός τ’ εἶναι. ἀλλὰ σὲ ἐχρῆν ἡμῖν συγχωρεῖν τὸν ἀμφοτέρα δυνάμενον, ἵνα ἡ συνουσία ἐγίγνετο· νῦν δὲ ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις καὶ ἐμοὶ τις ἀσχολία ἐστὶν καὶ οὐκ ἂν οἷός τ’ εἶην σοι παραμεῖναι ἀποτείνοντι μακροῦς λόγους.



Elenktyczno-majeutyczne postępowanie Sokratesa najlepiej ukazuje wspomniani powyżej platoński *Teajtet*, który zresztą pozostaje w tym względzie źródłem unikatowym, jako że metafora „położniczej” opieki nad płodami myśli nie jest przedstawiona – przynajmniej *explicite* – w żadnym innym dialogu Platona ani nawet w żadnym innym dotyczącym Sokratesa „testimonium”. Mimo to opis Sokratejskiej majeutyki zawarty w owym dialogu wypada potraktować poważnie ze względu na obszerność informacji na jej temat, jakie tam znajdujemy, a także konsekwencję, z jaką metafora jest rozwijana i podtrzymywana do samego końca relacjonowanej w tym utworze dyskusji.

Tradycyjny „podręcznikowy” obraz tej dialektycznej metody jest taki, że składa się na nią w pierwszej kolejności postępowanie „elenktyczne”, doprowadzające do obalenia niezgodnych z prawdą sądów rozmówcy, po którym następować ma właściwa „majeutyka”, czyli proces wydobycia na światło dzienne płodu myśli spełniającego kryteria prawdy<sup>38</sup>. Każdemu, kto konfrontuje taki właśnie opis teoretyczny działań „położniczych” Sokratesa z przebiegiem i rezultatami dyskusji opisaną przez Platona w *Teajtecie*, wyda się bardzo dziwną opinia, która nie dość, że przypisuje występującemu w roli położnika Sokratesowi pozbawioną krytycyzmu, a w każdym razie ironii, miłość do płodu, jaki wydaje z siebie jego młody rozmówca, to jeszcze informuje o całkowitym braku w owym dialektycznym postępowaniu części elenktycznej, czyli krytycznej rozprawy z poddanymi ocenie sądami<sup>39</sup>. Sądy, to znaczy formułowane kolejno definicje wiedzy – ἐπιστήμη, są trzy, a to z takiego powodu, iż żadna z nich nie wytrzymuje bezwzględnej krytyki, jakiej poddaje je dobrotliwy rzekomo położnik, włącznie z definicją trzecią i ostatnią, co oznacza finał dociekań aporetyczny, czyli brak jakichkolwiek narodzin z uwagi na to, że kolejne rezultaty wspólnej pracy rodzącego i położnika

<sup>38</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, wyd. 16, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 75–76; por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1971, s. 277. S. Oświecimski, który również przyjmuje taką właśnie kolejność dwóch etapów dialektycznego postępowania Sokratesa, dołącza do nich ponadto etap trzeci – indukcję, oraz czwarty – definicję, czyli – jak rozumiem – proces formułowania definicji, co już wydaje się dziwne, skoro do definicji doprowadzać miała majeutyka jako taka. Tej sprzeczności unika jednak autor, o którym mowa, przyjmując, dość oryginalnie, że wcześniejsza procedura majeutyczna zmierzała jedynie do przyjęcia „kryterium poszukiwanej prawdy i ustalenia zakresu pojęć” – S. Oświecimski, *Czy Sokrates...*, s. 253.

<sup>39</sup> J. Niemirska-Pliszczyńska, *Dialog „Teajtet” Platona jako „dramat rodzenia”*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 273–281 – s. 280: „Jest również znamieny dla tego dialogu brak w nim części elenktycznej [...] Sokrates Teajtetowi pomaga, ochrania go [...] Żadnego słowa ironii, sama pogoda, dobrotliwość, czujność, skupienie, miłość akuszerza – Sokratesa do tego płodu”.

zostają przez tego ostatniego uśmiercone. „Położnik – nie bez racji stwierdza I.F. Stone – sprawia wrażenie, że jest wyrafinowanym aborcjonistą”<sup>40</sup>.

O tym, że tradycyjny obraz dyskursywnego postępowania Sokratesa wymaga zdecydowanych korekt, przekonuje już kolejność elenktyczno-majeutycznych działań, odwrotna w stosunku do ogólnie przyjmowanej, co zresztą Sokrates obwarowuje odpowiednią terminologią. Mówiąc o odbywanych czynnościach „położniczych”, stwierdza, że po dokonany porodzie – τόκος, należy odbyć z nowo narodzonym płodem rytualne „bieganie wokół domu” (τὰ ἀμφιδρόμια), czyli swego rodzaju próbę jego zdolności do przetrwania w trudnej rzeczywistości konfrontującej go z bezlitosną elenktyczną dialektyką<sup>41</sup>. Tak też wygląda cała opisana przez Platona rozmowa: po narodzinach, czyli następującym bez jakiegokolwiek szczególnego przygotowania sformułowaniu każdej z trzech definicji wiedzy, ma miejsce rozbudowana próba elenktyczna, wypełniająca niemal całość akcji myślowej dialogu i zakończona każdorazowo rezultatem, jak wiadomo, negatywnym. Dodajmy, że Sokrates takim rezultatem nie jest zaskoczony, wszystko bowiem wskazuje na to, że ów destruktywny wynik ma już w założeniu rozważań, jakie podejmuje. Na to, że taki będzie finał tych wspólnych dociekań, przygotowuje on też rozmówcę dość wcześnie. Już niemal na wstępie zapowiada, że płód wydany na świat przez tego młodego człowieka może „uprzętać i wyrzucić”<sup>42</sup>, dodając następnie, iż czyni to również w stosunku do wielu innych, wobec których sprawuje swoje położnictwo. Po dokonany już porodzie pyta z kolei rozmówcę, czy wytrzyma, widząc, jak wydana przez niego myśl poddawana będzie bezlitosnej elenktycznej próbie i nie będzie się gniewać, jeżeli ktoś „usunie” ten jego płód „pierworodny” (*Theaet.* 161a1–4). Sokrates – jak zauważa S.R. Hemmenway – przygotowuje swego partnera w dyskusji do „nieuniknionego odrzucenia” wszystkich zrodzonych przez tamtego myśli, mających uchwycić istotę pojęcia wiedzy<sup>43</sup>.

Czy rozmowa opisana w Platońskim *Teajtecie* jest pod tym względem ewenementem? Z całą pewnością nie, jako że spośród tak zwanych sokratycznych

<sup>40</sup> I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Doubleday, New York–Toronto 1989, s. 55: „The midwife seems to be an expert abortionist”.

<sup>41</sup> Plat. *Theaet.* 160e5–7: Τοῦτο μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δὴ ποτε τυγχάνει ὄν. μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ.

<sup>42</sup> Tamże, 151c2–5: καὶ ἐὰν ἄρα σκοπούμενός τι ὦν ἂν λέγῃς ἡγήσῃμαι εἶδωλον καὶ μὴ ἀληθές, εἶτα ὑπεξαίρωμαι καὶ ἀποβάλλω, μὴ ἀγρίαινε ὥσπερ αἱ πρωτοτόκοι περὶ τὰ παῖδια.

<sup>43</sup> S.R. Hemmenway, *Philosophical Apology in the Theaetetus*, „Interpretation” 1990, vol. 17, no. 3, s. 323–346 – s. 330: „Socrates seems to be preparing Theaetetus for the inevitable rejection of all of his attempts to grasp the meaning of knowledge”.

dialogów Platona (najwierniej, jak się przyjmuje, relacjonujących rzeczywisty przebieg toczonych przez Sokratesa dyskusji) żaden nie kończy się wynikiem pozytywnym. Konstatacje są tego rodzaju, że nie udaje się zdefiniować ani „tego, co zbożne” – τὸ ὀσιον (dialog *Eutyfron*), ani istoty piękna – τὸ καλόν (*Hippiasz większy*), ani immanentnej treści określenia ἀνδρεία – „odwaga” (*Laches*). Sokrates konsekwentnie obraca wniwecz wszystkie koncepcje, z jakimi wychodzą jego rozmówcy, niekiedy sprawiając wrażenie, że czyni to z wyraźną satysfakcją jako ktoś, kto głosi programowy wręcz agnostycyzm (por. *Apol.* 21d, 23a–b) i znajduje zadowolenie w tym, że pozbawia innych wrażenia, iż mogą stwierdzić cokolwiek pewnego. Taka postawa może znamionować zarówno jego sceptycyzm gnozeologiczny<sup>44</sup>, jak też sposób postępowania mistrza dyskursywnych „antylogii”, którego celem jest przeciwstawianie wszelkich możliwych kontrargumentów każdemu branemu pod uwagę pogładowi.

Trudno nie zauważyć, że Sokrates w swojej praktyce zbliża się mocno do opisanej powyżej erystycznej sofistyki bazującej z reguły na wspomnianych „antylogiach”, umożliwiających odebranie racji istnienia każdemu najbardziej nawet oczywistemu sądowi<sup>45</sup>, aczkolwiek – czego z pewnością nie można mu odmówić – w porównaniu z gotowymi rozwiązaniami, które ówczesni mistrzowie zmagają słownych wydobywali „jak z kołczana”, wykazuje niebywale większą inwencję i inteligencję. Tak więc, kiedy rozmówca na pytanie, czym jest męstwo – ἀνδρεία, odpowiada, że jest to postawa uczestnika wojennych zmagają, który trwa w szeregu i nie ucieka przed nieprzyjacielem (Plat., *Lach.* 190e), Sokrates dyskredytuje ten sąd przykładem Scytów, którzy mężnie walczą w odwrocie (191a), czy Spartan, którzy nie tracąc nic ze swego męstwa, podają tył pod Platejami, by niejako „rozszczelnić” zwarty uprzednio szyk nieprzyjaciół (191c). Kiedy z kolei młody Charmides, pytany, czym jest rozważa – σφροσύνη, odpowiada, iż jest to zaleta polegająca na tym, by „zrobić wszystko w sposób układny i spokojny”<sup>46</sup>, Sokrates kontruje to orzeczenie odwołaniem się do sytuacji, w których właśnie rozważa wymaga podjęcia szybkich decyzji (160b). Jego postępowanie, polegające na tym, że najpierw „wydobywa” z interlokutorów jakieś stwierdzenia, a następnie kieruje wysiłek ku temu, by wydobyć z nich inne, które stałyby

<sup>44</sup> Por. M. Wesoły, *Teajtet Platona. Przedmiot, pejzastyka i sokratejska wymowa*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 31–41 – s. 32: „Sokrates historyczny był w istocie elenktikiem i aporetykiem”.

<sup>45</sup> Por. M.J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2000, t. 27–28, s. 75–98 – s. 90: „Sokrates bez żadnych skrupułów obficie korzysta z rozmaitych chwytów i sztuczek logiczno-retorycznych, które należą do podstawowego arsenału sofistów”.

<sup>46</sup> Plat. *Charm.* 159b3: τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ.

w sprzeczności z tamtymi<sup>47</sup>, upoważnia w jakiś sposób do tego, że już w starożytności kwalifikowany jest jako lubujący się w przeniewierstwach słownych sofistą. Za jednego z „meteorosofistów” i nauczyciela, który spod swego skrzydła wypuszcza sofistów z prawdziwego zdarzenia, uznaje go już Arystofanes (*Nub.* 360, 1111), a przez Aischinesa zostaje wręcz nazwany sofistą (*In Timarch.* 173, 1–4). Pośmiertne „ewangeliczne” przekazy, jakie, dokumentując jego życiowe dokonania, stworzyli Platon z Ksenofontem (ten drugi z większym jeszcze apologetycznym zaangażowaniem), zdejmują z imienia Sokratesa ową niezbyt pochlebną kwalifikację, niemniej miłość do pojedynków na słowa, jaką sam deklaruje, oraz zasada „antylogistycznego” neutralizowania każdego branego pod uwagę sądu, mocno go do tego, by znalazł się w gronie sofistów, predestynują<sup>48</sup>.

Obiekcje, jakie są zgłaszane wobec takiego „zaszeregowania” patrona filozoficznej dialektyki, nie mają w znacznej mierze charakteru pryncypialnego. Dotyczą – co wydaje się jedynym w tym względzie niepodlegającym dyskusji kryterium – głównie okoliczności, że Sokrates w przeciwieństwie do zadeklarowanych sofistów, dla których ich praktyka była sposobem zarobkowania, nie brał pieniędzy za swoje elenktyczno-majeutyczne świadczenia<sup>49</sup>. To niemerytoryczne w istocie zastrzeżenie odnosić się może jednak głównie do sofistów – retorów, którzy ucząc przemawiania w sądach i na zgromadzeniach rzeczywiście pobierali pewne ustalone, i to niemałe, honoraria, jako że sofistyka w drugim swoim nurcie, to znaczny sofistyka erystyczna, zorientowana była nie tyle na wymierne

---

<sup>47</sup> M.S. Ball, *Called by Stories. Biblical Sagas and Their Challenge for Law*, Duke University Press, Durham–London 2000, s. 61: „He draws statements of belief from interlocutors and then draws from them others that are inconsistent with the first. The proponent produces both the theses and the material for their refutation”.

<sup>48</sup> Warto w tym miejscu przyrzeć się opinii, z jaką w tej kwestii wychodzi A. Krokiewicz, który uznaje, że między sofistami a Sokratesem istniały „bardzo silne więzy, więc kult rozumu, przewaga etyki i logiki nad fizyką, wiara w zasadniczą dobroć natury ludzkiej i w potrzebę wykształcenia, dążenie do metodycznej, teoretyczno-praktycznej »wiedzy ścisłej« i pasja naukowej polityki” – *Zarys filozofii greckiej*, [w:] A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. I, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 255. Zauważmy jednak, iż takie zbieżności „programowe” mogły łączyć Sokratesa jedynie z tzw. starszymi sofistami, skoro tylko w ich przypadku można mówić o jakimkolwiek programie i aspiracjach intelektualnych. Od nich jednak oddzielała Sokratesa – o czym mowa była powyżej – bardzo poważna różnica sposobu argumentowania i dochodzenia do jakichkolwiek konkluzji. Zresztą nawet im – wobec ogólnie znanego protagorejsko-gorgiańskiego relatywizmu – trudno przypisywać chociażby wskazywane przez A. Krokiewicza „dążenie do metodycznej, teoretyczno-praktycznej »wiedzy ścisłej«”.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 256: „najważniejszą różnicę stanowiło to, że Sokrates w przeciwieństwie do wszystkich innych sofistów uczył bezinteresownie, ponieważ kupczenie mądrością uważał za tak samo nikczemne, jak kupczenie miłością lub przyjaźnią”.

zyski, co na zwycięstwo w każdej konfrontacji z przeciwnikiem w walce na słowa. Potwierdza to w jakiś sposób Arystoteles, który – co interesujące – wyłącza nawet erystów z nurtu sofistyki jako takiej, uznając, że erystami są ci, którzy wdają się w pojedynki słowne „dla samego zwycięstwa” (νίκης αὐτῆς χάριν), w przeciwieństwie do sofistów, którzy uprawiają swoje zajęcie ze względu na możliwość czerpania stąd przyzwoitych zysków<sup>50</sup>. Sokrates, który porównuje siebie oraz swego partnera w dyskusji do koguta bojowego, cieszącego się z odniesionego (na pozór) zwycięstwa w pojedynku na argumenty (Plat. *Theaet.* 164c4–5), doskonale wtapiałby się w Arystoteleski opis erysty zapaśnika.

Zauważmy jednak, że powyższe porównanie czyni sam Sokrates, samokrytycznie komentując taktykę oraz metodę, jaką przyjął we wspomnianej już argumentacji godzącej w sensualistyczno-relatywistyczną koncepcję Protagorasa. Jego samokrytyka, rozpoczęta owym porównaniem do koguta, idzie znacznie dalej w mowie, którą wypowiada w imieniu dyskredytowanego Protagorasa, kiedy to kwestionuje na przykład (166b) swoje wcześniejsze założenie, iż nie można czegoś wiedzieć i nie wiedzieć zarazem – założenie, zgódźmy się, erystyczne i błędne z uwagi na przyjęty atomistyczny model wiedzy<sup>51</sup> – bądź też uznaje, że jako dialektyk dopuszcza się niesprawiedliwości, traktując programową w istocie konfrontację poglądów jako agonistyczną zabawę, w której zwodzi rozmówców, jakim tylko może sposobem, zamiast rozmawiać poważnie i korygować ich błędne przekonania (*Theaet.* 167e3–7). Niesprawiedliwością byłoby nie zauważyć, iż Sokrates przedstawiający siebie jako marnego autoramentu erystę, skoro decyduje się na taką samoocenę, nie zachowuje się już jak typowy erysta. Wystarczy przypomnieć znanych z Platońskiego *Eutydemą* braci zapaśników, którzy ani na chwilę nie tracą dobrego samopoczucia i przekonania o własnej znakomitości. Trudno zaprzeczyć, iż jest jednak różnica między tego rodzaju zachowaniem a krytycznym dystansem, jaki przyjmuje Sokrates wobec tanich erystycznych pseudoargumentów, po które niekiedy sięga unoszony swą pasją górowania nad przeciwnikiem, i już sam fakt, że zdobywa się on na taką autorefleksję, stawia go ponad wszystkimi tymi sofistami, którzy specjalizują się w zwodniczej erystycznej argumentacji.

Sokrates w widoczny sposób nie znajduje zaspokojenia w przewadze, jaką zyskuje nad swymi rozmówcami, ponieważ mierzy się w istocie nie z nimi, a z problemami, których jakiś przegląd dają wczesne Platońskie dialogi. Te problemy, co sam wyznaje, ostatecznie go przerastają i nie potrafi dojść do końcowej niezbitej prawdy, niemniej poszukuje jej nieustannie, powodowany motywacją, która obca była konformistycznie myślącym sofistom. Oni nie poszukiwali niczego poza

<sup>50</sup> Aristot. *Soph. elench.* 171b25–33 – v.s. [s. 72, przyp. 27].

<sup>51</sup> Na ten temat więcej – G. Ryle, *Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'*, „Phronesis” 1990, vol. 35, no. 1, s. 21–46.



sposobami zarobkowania gwarantującymi stateczny dobrobyt, co jest zrozumiałe w sytuacji, gdy wyznaje się relatywną wartość wszystkich prawd i przekonań czy wręcz Gorgiański agnostycyzm. Sokrates, chociaż kwestionował każde niemal ludzkie przekonanie, agnostykiem nie był, jako że w takim wypadku zaprzeczałby temu wszystkiemu, czemu poświęcił całą swoją aktywność życiową. Aktywność ta była nieustającym dążeniem ku prawdzie, bądź przynajmniej mniejszej niewiedzy, była filozofią pojmowaną jako ciągłe poszukiwanie – ζήτησις<sup>52</sup>.

Poszukiwanie to zyskiwało w poznawczym dyskursie uprawianym przez Sokratesa sens podwójny. Można bowiem mówić o wymiarze epistemologiczno-logicznym owego dialektycznego poszukiwania prawdy, lecz można także o jakimś aspekcie etycznym tak pojmowanej filozofii, która stawiała się swoistym sposobem na życie hołdujące w jakimś względzie ideałowi dzielności – ἀρετή. W jednym i drugim wymiarze dyskurs Sokratyczny zyskiwał przewagę nad sofistyczno-erystyczną praktyką, jaką znamy z relacji Platońskich dialogów. Stał nieporównywalnie wyżej już jako swoiste ćwiczenie „warsztatowe”, kształtujące w uczestnikach procesu dyskursywnego zdolność myślenia dialektycznego, w tym umiejętność dostrzegania konsekwencji zapadających sądów, lecz także niekonsekwencji, w jakie rozumowanie popadało. W przeciwieństwie do logosu tamtych mistrzów walki na słowa, który opierał się na ustalanych z góry odpowiedziach, był to tak ceniony później przez Platona λόγος ζῶν – żywy proces myślowy, ustawiczna praca umysłu porównującego pojęcia i porządkującego tym samym ludzką mentalną rzeczywistość. Proces ten, niezależnie od rezultatów, które okazywały się niezadowolające, oznaczał ustawiczną aktywność umysłu, którą – odwołując się do J.H. Randalla – możemy nazwać „życiem aktywnego rozumu”<sup>53</sup>.

O tym, że owo nierokujące pomyślnego finału poszukiwanie zyskiwało dla Sokratesa również, a może przede wszystkim, swój sens etyczny, przekonuje wypowiedź, jaką zamyka nasuwająca się w jednej z jego rozmów kwestię celowości wysiłku poznawczego, celowości podawanej w wątpliwość przez jego rozmówcę, a przez niego wziętej w obronę i wykazywanej poprzez odwołanie się do koncepcji anamnetycznej. Stwierdza wtedy, że nie należy poddawać się erystycznej argumentacji dowodzącej, iż nie jest możliwe znalezienie tego, czego się nie zna, a z drugiej strony nie jest celowe samo poszukiwanie tego, co już się zna, jako

<sup>52</sup> Por. Plat. *Theaet.* 196d7–8: πᾶς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος ζήτησις γέγονεν ἐπιστήμης ὡς οὐκ εἰδῶσι τί ποτ' ἐστίν. Tę koncepcję dyskursu filozoficznego jako logosu „dzetetycznego” E.N. Tigerstedt określa jako „unceasing inquiry”, por. E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1977, s. 92 nn.; na ten temat również: Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2000, s. 215–220.

<sup>53</sup> Por. J.H. Randall, *Plato. Dramatist of the Life of Reason*, Columbia University Press, New York–London 1970.



że takie myślenie, miłe dla wszystkich pogrążonych w zniewieściałości, czyni człowieka beczynnym, podczas gdy przekonanie o obecności w naszym umyśle jakiegoś zarodka poznania pobudza nas do działania i aktywności badawczej. Sokrates, w świetle własnych słów, jest wyznawcą tego drugiego poglądu<sup>54</sup>. Deklaruje on w ten sposób swój rozbrat z cyniczną i demoralizującą młodych ludzi ówczesną erystyką, zaznaczając zarazem pewną programową różnicę między postawą sofisty, specjalizującego się w sztuczkiach słownych, a sposobem myślenia filozofa, wychodzącego poza fasadę słów w rzeczywistym dążeniu do uchwycenia istotnej treści i związków wzajemnych branych pod uwagę pojęć.

Uogólnienie przenoszące powyższe rozgraniczenie dwóch opisanych postaw na cały rodzaj, czy też klasę, ówczesnych erystów i z drugiej strony uczestników debat filozoficznych, uzasadnione jest o tyle, że Sokrates, którego owa konkluzja dotyczyła, stanowi postać modelową, wzór postawy i zachowań, jakie mniej lub bardziej przejmowali jego liczni słuchacze i naśladowcy. I jeżeli obserwujemy obecne w relacjach Ksenofonta i Platona postaci uczestników rozmów sokratycznych, można zauważyć bez trudu, jak ten przykład szczerzej badawczej docieklivosti, łączony z pokorą wobec trudności, jakie nastęrczało dające pewność poznanie, zyskiwał powoli swój wymiar zbiorowy i wręcz rodzajowy. Pomijając już takie indywidualności jak Arystyp, Antystenes czy Euklides, wspomnijmy chociażby żądnego etycznej doskonałości Hippokratesa (Platoński *Protagoras*), zapatrzonego w Sokratesa Chajrefonta (*Apologia* Platona), podatnego na jego argumenty Kritobulosa (Ksenofonta *Memorabilia* II, 6), niemłodego i wiernego mu do końca Kritona (*Memorabilia* II, 9, Platona *Eutydem* oraz *Kriton*) czy młodziutkiego, skromnego, lecz i docieklivego Hermogenesa (*Memorabilia* IV, 8, *Apologia* Ksenofonta, Platoński *Kratylos*). W gronie uczniów i wyznawców Sokratesa, za jego też przykładem, kształtował się określony model postawy i aspiracji filozofa, nieco inny od scjentystycznej orientacji dawnych tak zwanych filozofów przyrody czy też ontologicznego szowinizmu reprezentantów dwubiegunowego heraklitejsko-eleackiego kompleksu filozofii bytu. Ten etyczny i intelektualny wzór zaprzeczał jednak przede wszystkim modelowi niepoważnych rozgrywek słownych sofistycznej erystyki, tak jak przeczył mu swoją postawą sam Sokrates, odrzucający erystykę jako umiejętność zwodniczą i opartą na pozorach.

Dodajmy, że swoją osobą, a niekiedy też i słowem, przeczył Sokrates również drugiej sofistycznej specjalności, mianowicie umiejętności retorycznej, która zresztą była mu jeszcze bardziej odległa niż sztuka erystów. Sokrates – jak już wiemy – nigdy nie był biegły w wygłaszaniu mów kierowanych do większego

<sup>54</sup> Plat. *Men.* 81d5–e2: οὐκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ. οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργὸς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ. ὃ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετῇ ὅτι ἐστίν.

grona słuchaczy. Z tym mniejszymi skrupułami odsądza ówczesną retorykę od czci i wiary, niemniej jednak zastanawia się również nad tym, czy jej choroba jest nieuleczalna. Nie będąc zatem sofistą ani pod jednym, ani pod drugim względem – by już odpowiedzieć *explicite* na postawione w nagłówku niniejszych rozważań pytanie – sofistykę retoryczną traktuje jednak ten filozof nieco poważniej niż metodologicznie mu bliska, programowo jednak skrajnie odległą erystykę.

#### 4. „Złego kruka złe jaje”, czyli ta niesławna retoryka

Retoryczna umiejętność, tak pożądana w klasycznej Grecji, nie bierze – jak się przyjmuje – początku w Sycylii, a i w samych Atenach nie ma ona swojej pierwszej odsłony w spektaklu, jaki daje swym słynnym wystąpieniem Gorgiasz, który miał wtedy rzucić ową *polis* do swych stóp. Jest równie stara jak kultura helleniska i silnie zaznacza swoją obecność już u Homera. By to stwierdzić, wystarczy otworzyć chociażby IX księgę *Iliady*, gdzie mniejsze i większe wystąpienia bohaterów poematu wypełniają w sumie 596 wierszy, co stanowi niemal 84% całej objętości tej księgi. Dodajmy, że nawet przekazy historiografów relacjonujące kampanie wojenne (przykładem może być *Anabaza* Ksenofonta) pełne są kierowanych do żołnierzy różnego charakteru i różnej długości przemówień. Grecy antyczni byli narodem ceniącym retoryczną umiejętność i z przyjemnością używali swego czasu rozlicznym krasomówcom, którzy z reguły wykorzystywali go bez ograniczeń.

Również w Atenach sukcesy retoryki nie zaczynają się w roku 427 p.n.e., kiedy to Gorgiasz – po owym głośnym wystąpieniu – rozpoczyna długoletnią praktykę retoryczno-edukacyjną<sup>55</sup>. Przemawiali bowiem już wcześniej do Ateńczyków mówcy tej miary co Temistokles czy Perykles, którego znakomitą *Mowę pogrzebową* wypada datować na rok 431 p.n.e., czyli pierwszy rok wojny peloponeskiej. Umiejętność retoryczna intensywnie rozwija się jednak i zyskuje na znaczeniu dopiero w Grecji klasycznej, a zwłaszcza w klasycznych Atenach, gdzie po ugruntowaniu się reform Kleistenesa tak wiele zależy od przychylności zgromadzenia ludowego i możliwości przekonania go wymowną argumentacją<sup>56</sup>. Można mówić o złotym okresie greckiej retoryki, który rozpoczął się w owym roku 427, a zakończył rokiem bitwy pod Cheroneą (338 p.n.e.), czyli rokiem życiowej porażki i śmierci Izokratesa, a także innego rodzaju porażki znakomitego Demostenesa.

<sup>55</sup> Por. O.A. Baumhauer, *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Metzler, Stuttgart 1986, s. 96: „Als Gorgias nach Athen kam, gab es dort aber längst eine Tradition hochentwickelter politischer Beredsamkeit”.

<sup>56</sup> Por. C. Cooper, *Forensic oratory*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 203–219 – s. 205: „... in Athens it was the democratization of the legal system that directly led to a demand for rhetoric there”.

Ówczesna retoryka, początkowo nazywana po prostu „umiejętnością wygłaszania mów” (samo pojęcie „retoryki” wykreować miał „kontestacyjnie” dopiero Platon<sup>57</sup>), w realiach, jakie stwarzała demokracja ateńska, łączyła w praktyce dwa rozgraniczane przez Izokratesa nurty wymowy, to znaczy wymowę sądową i wystąpienia o charakterze politycznym, jako że orzeczenia ateńskiej heliai zapadały w trybie *de facto* politycznym, a z kolei sąd nad wykroczeniami najwyższej rangi dokonywał się na zgromadzeniu ludowym. Tak czy tak, mówca o odpowiednio silnym głosie i zdolności przekonywania zgromadzonych decydował niejednokrotnie o życiu i śmierci, lub przynajmniej wygnaniu, niejednego spośród liczących się w życiu publicznym obywateli.

Potrzebę zyskiwania w tej sytuacji biegłości retorycznej rozumiała doskonale jedna i druga strona, to znaczy zarówno obywatele Aten, którzy gotowi byli wiele zapłacić za odpowiednie w tym kierunku przygotowanie, jak też ci, którzy zamierzali świadczyć taką usługę, czyli liczni wówczas sofisci. Mowa oczywiście o sofistach retorach, jako że umiejętność erystyczną traktowano z reguły jako mało szkodliwą zabawę. Ci też sofisci zyskiwali wśród Ateńczyków prestiż nadzwyczajny, nie mówiąc już o odpowiednio wysokich zarobkach. Przykładu użyczają Protagoras, którego przybycie do Aten – o czym wymownie informuje Platon w swoim *Protagorasie* – stało się wydarzeniem, czy Prodikos, który – czego dowiadujemy się od Sokratesa (Plat. *Crat.* 384b2–4) – pobierał wynagrodzenie wysokości 50 drachm za jeden tylko wykład. Wyrazem uznania, jakim darzyli starożytni Grecy sztukę przekonującej wymowy, mogą być liczne w całej Helladzie, jak i w samych Atenach, obiekty kultu, którym otaczana była patronująca wymowie i skuteczności retorycznej bogini Peitho<sup>58</sup>.

Gwoli prawdy należy zastrzec, iż ani wspomniany Prodikos, ani też Protagoras nie mogą być uznani za czystej wody retorów, skoro ich aktywność intelektualna oraz oferta dydaktyczna obejmowała również szereg innych specjalności. Protagoras szczycił się na przykład tym, że umie wpoić wychowankom podstawowe cnoty obywatelskie, to znaczy zdolność jak najlepszego zarządzania własnym majątkiem oraz możliwie najlepszego działania w sferze polityki państwowej (Plat. *Prot.* 318e5–319a2), a z kolei Prodikos, oferujący swym podopiecznym to samo cenne świadczenie dydaktyczne (Plat. *Resp.* 600c7–d4), przeszedł do historii głównie dzięki swym studiom z zakresu synonimiki. Obaj jednak, mimo swoich

---

<sup>57</sup> Por. M. Wesoły, *Skąd się wzięła retoryka? Perspektywa Arystotelesa*, [w:] *Retoryka klasyczna i retoryka współczesna. Pola i perspektywy badań*, red. C. Mielczarski, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa–Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa 2017, s. 13–58 – s. 20: „Gorgiasz [...] sam zapewne nie posługiwał się jeszcze owym określeniem *rhetoriké*. Jak zobaczymy, to Platon w *Gorgiaszu* wykreował kontestacyjnie owo pojęcie »retoryki«”.

<sup>58</sup> Por. Pausan. *Perieg. Graeciae descr.* I, 22, 3; I, 43, 6; II, 7, 7.

niewielu szerszych zainteresowań, największe uznanie zyskiwali właśnie jako retorzy i obaj doskonale byli w tym kierunku przygotowani. Prodikos na przykład przemawiał niejednokrotnie oficjalnie z dużym powodzeniem jako przedstawiciel rodzinnej *polis*, wygłaszał również mowy popisowe<sup>59</sup>, a w świetle informacji, jaką przynosi Platoński *Fajdros* (267b), zajmował się również teorią sztuki wymowy. O retorycznej biegłości Protagorasa świadczy natomiast doskonała narracyjnie mowa, jaką wygłasza w trakcie dialektycznej rozgrywki z Sokratesem (Plat. *Prot.* 320c–324a), która w jakiś sposób potwierdza opinię, iż jest on „najmądrzejszy”, jeżeli chodzi o sztukę wypowiedzania się<sup>60</sup>. Retorem pierwszej wody był również Hippiasz, szczycący się opanowaniem wielu różnych umiejętności (Plat. *Hipp. min.* 368b–d), którego jednak poznajemy w chwili, gdy kończy właśnie swoje popisowe wystąpienie retoryczne (tamże, 363a). Spośród innych godnych szacunku sofistów wspomniemy jeszcze dwóch „profesjonalistów”, to znaczy Trazymacha i Antyfonta, którzy zasłynęli jako autorzy retorycznych podręczników<sup>61</sup>, nie zapominając oczywiście o wzmiankowanym powyżej Gorgiaszu, sztandarowej skądinąd postaci klasycznej greckiej retoryki.

Przyjmując, że określenie „retorzy” trafnie ujmuje przedmiot intelektualnej i dydaktycznej aktywności całej grupy ówczesnych sofistów, zaznaczmy zarazem, iż takie przyporządkowanie nie wyczerpuje możliwego zakresu użycia owego określenia. Mówiąc o pewnej specjalizacji, czy nawet profesjonalizacji, w tym przedmiocie nie należy bowiem zapominać o tym, że retorem *ad hoc*, czyli po prostu kimś przemawiającym publicznie, stawał się w realiach ateńskich tamtej epoki każdy obywatel wypowiadający się na zgromadzeniu czy w sądzie, a już z pewnością – i nie bez pewnej racji – uzurpowali sobie prawo do tego miana liczni uczniowie wspomnianych powyżej „profesjonalistów”, wykorzystujący przy niejednej okazji wpojone im przez tamtych zasady przekonującej wymowy. Można zatem mówić o swoistej grupie społecznej mówców publicznych, do jakiej – pomijając tych, którzy doraźnie i bez przygotowania w życiu publicznym głos zabierali – zaliczymy poza wspomnianymi koryfeuszami sztuki wymowy szereg innych mniej i bardziej wydolnych retorów i nauczycieli umiejętności retorycznej, którzy przewijali się w przestrzeni publicznej Aten i bliskich im ustrojowo ówczesnych greckich miast. Jak liczna i jak znacząca była to grupa? Jeżeli potraktujemy poważnie liczbę

<sup>59</sup> Por. W. Wróblewski, *Literacko-językowe zainteresowania sofistów*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 211–246 – s. 226: „Prodikos jeździł jako przedstawiciel swojego rodzinnego miasta Keos do różnych miast, w tym także do Aten, gdzie oficjalnie przemawiał przed Radą i zdobył sobie wielkie uznanie, prywatnie natomiast wygłaszał mowy popisowe (*epideikseis*)”.

<sup>60</sup> Plat. *Prot.* 310e6–7: πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν καὶ φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν.

<sup>61</sup> Por. W. Wróblewski, *Literacko-językowe...*, s. 227–228.

„300 retorów” (mających zaznaczać swoją obecność podczas jednego zaledwie zgromadzenia), z jaką wychodzi pewna badaczka ateńskich realiów<sup>62</sup>, skala zagadnienia wyda się wręcz przytłaczająca. Wnikliwszy wgląd w sytuację, do której odwołuje się owa autorka, upewnia jednak o tym, że wspomnianych 300 nie było mówcami, którzy prezentowali swoje argumenty w trakcie owego posiedzenia, lecz zaledwie „krzykaczami”, pod kierunkiem swojego prowodyra i w sposób dość nieartykułowany wyrażającymi sprzeciw lub poparcie wobec zgłaszanych na owym forum propozycji. Całej tej demonstracji miał patronować jeden zaledwie „mówca wiodący” (ῥήτωρ ἡγεμὼν), do którego, jak można sądzić, należało wygłoszenie przemówienia<sup>63</sup>. Konstatacja taka uspokaja o tyle, że konfrontacja między ówczesnymi retorami a badaczami kwestii filozoficznych – ku której prowadzą niniejsze wywody – nie zagrażając spokojowi publicznemu Aten tamtego okresu, pozostanie wewnętrzną rozgrywką intelektualnych elit tego miasta

Jak nie należy przeceniać liczebności grupy retorów ateńskich owych czasów, tak też przesadą byłoby mówić o jej wewnętrznej konsolidacji, która wydaje się nikła, by nie powiedzieć żadna. O ile bowiem między występującymi w dialogu Platona Gorgiaszem, Polosem i Kalliklosem można jeszcze dostrzec jakąś więź, przynajmniej światopoglądową, to już pozostali zaliczeni do grupy retorów sofisci pozostają względem siebie w stanie daleko idącej separacji, a niekiedy nawet dość ostrej rywalizacji. Ilustruje to zarysowana w Platónskim *Protagorasie* sytuacja wyjściowa, kiedy to w obszernym pomieszczeniu gościnnego domu Kaliasa trzech wielkich spośród owych sofistów odbywa rozmowy ze swoimi wielbicielami w trzech odległych od siebie miejscach i w zupełnej wzajemnej izolacji. Co więcej, w trakcie tego właśnie posiedzenia dochodzi do sytuacji, w której jeden z nich, to znaczy Protagoras „usiłuje zdyskredytować, a przynajmniej podać w wątpliwość przedmiot nauczania sofisty z Elidy i samą jego metodę w tym celu, aby pozyskać dla siebie jak największe grono uczniów”<sup>64</sup>. Mowa o chwili, w której Protagoras, patrząc w stronę Hippiasza, mówi o nauczycielach wyniszczających młodzież niepotrzebną jej astronomią, geometrią i muzyką, kiedy on sam uczy jedynie tego, co jest dla obywatela najważniejsze (*Protag.* 318d9–e5). Opisana

<sup>62</sup> Por. L. Rzymowska, *O języku Demostenesa w świetle uwarunkowań komunikacji politycznej w Atenach w IV w. p.n.e.*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 2004, fasc. 60, s. 169–182 – s. 177, przyp. 46: „Demostenes [384–322] skarży się, że istnieje grupa mniej więcej trzystu retorów, którzy sami nie wygłaszają regularnie przemówień, a siadają jak najbliżej trybuny mówców, aby im skutecznie przeszkadzać”.

<sup>63</sup> Por. Demosth. *Olynth.* II, 29, 8–10: ῥήτωρ ἡγεμὼν ἐκατέρων, καὶ στρατηγὸς ὑπὸ τούτῳ καὶ οἱ βοησόμενοι, οἱ τριακόσιοι.

<sup>64</sup> T. Dreikopel, *Wizerunek Protagorasa z Abdery w Platónskim dialogu „Protagoras”*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 103–166 – s. 113.



sytuacja uzmysławia, że wobec wzmożonej rywalizacji o względy potencjalnego odbiorcy usług dydaktycznych nie mogło być mowy o jakimś ściślejszym związku między działającymi na polu retoryki sofistami czy nawet o zwykłej „cechowej” między nimi solidarności. Jeżeli zatem skupimy uwagę na krytyce ówczesnej retoryki, jaką przeprowadzi Sokrates, relacja między jedną a drugą stroną wydać się może niesymetryczna, jako że Sokrates kieruje swoją argumentację przeciw retoryce pojętej jako całość, nie mając przeciw sobie całości, czyli jakiegoś „konsensusu” w postaci wspólnego stanowiska ówczesnych sofistów i zarazem retarów. Można jednak przyjąć, że Sokrates konfrontuje swą filozofię z najbardziej reprezentatywną dla klasycznej sztuki wymowy retoryką gorgiańską, która też cieszy się największym wówczas wpływem i oddziaływaniem na kształt życia umysłowego i politycznego<sup>65</sup>.

Jak wygląda ta konfrontacja? Ma swoją podstawę w rozbieżności ocen, jakie wystawiają umiejętności retorycznej jedna i druga strona owej rozgrywki. Występujący *pro domo sua* Gorgiasz stoi na stanowisku, że „umieć na ludzi przekonująco działać słowami” jest „naprawdę największym dobrem”, jest tym, „dzięki czemu człowiek jest wolny sam, a równocześnie panuje nad drugimi, każdy w swoim państwie”<sup>66</sup>. Można przyjąć, że w jakimś sensie wypełnia treścią tę myśl nazywany uczniem Gorgiasza Izokrates w swojej „pochwale logosu”, kiedy to uznaje, że dzięki owej zdolności do wzajemnego przekonywania się i przekazywania sobie nawzajem określonych intencji możliwy był w ogóle rozwój cywilizacji ludzkiej, a więc założenie miast, ustanowienie praw czy nawet wynalezienie umiejętności, które tak bardzo różnią nas od zwierząt<sup>67</sup>. Taka ocena wynosi retoryczną zdolność przekonywania na piedestał najwyższych dóbr, jakich człowiek mógł dostąpić, sam jednak Gorgiasz w swej prezentacji umiejętności, którą posiadał, nie idzie w tym kierunku. Pragmatycznie, by nie powiedzieć cynicznie, uznaje, iż biegłość retoryczna przydaje się do tego, by „w sądzie skłaniać sędziów, a w radzie radców, a na zgromadzeniu publicznym publiczność”, będąc zdania, że „jeśli taką moc posiadasz, to niewolnikiem będziesz miał lekarza, niewolnikiem i nauczyciela gimnastyki, a ów dorobkiewicz, pokaże się, że nie dla kogoś innego dorabia: nie dla siebie, tylko dla ciebie, który potrafisz mówić i nakłaniać tłumy”<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Potwierdza to – o czym pisze W. Wróblewski (*Literacko-językowe...*, s. 224) – liczba i prestiż społeczny uczniów i naśladowców Gorgiasza. W. Wróblewski wymienia takie postaci jak Agaton, Lykimnios, Polos z Akragas, Antystenes, Izokrates czy Alkidamas, nie wyczerpując z pewnością całej owej liczby.

<sup>66</sup> Plat. *Gorg.* 452d5–7: “Οπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστῳ (tłum. W. Witwicki).

<sup>67</sup> Isocr. *Nicoel.* 5–6; por. Isocr. *Antid.* 253–260, *Paneg.* 47–50.

<sup>68</sup> Plat. *Gorg.* 452e1–8 (tłum. W. Witwicki).



Groźne akcenty, jakie wybrzmiały w owym *exposé*, zapowiadającym niewolenie ludzi z pomocą słowa, nie uszły uwagi Sokratesa, który też w swej krytyce owej gorgiańskiej retoryki skupia się głównie na etycznym aspekcie problemu, czyli kwestii, w jakiej mierze dopuszczalne i sprawiedliwe jest podporządkowywanie sobie ludzi siłą słowa lub mocą innej perswazji ze względu na własne interesy i korzyści. Dochodzi do rozpatrzenia więcej niż kontrowersyjnego przypadku władcy Macedonii Archelaosa, który – zdaniem Polosa, reprezentującego gorgiańską szkołę retoryczną oponenta Sokratesa – zdobywszy władzę drogą zbrodni i przemieszczenia, z chwilą, gdy umacnia się na tronie, może być nazwany „najszczęśliwszym” (εὐδαιμονέστατος – *Gorg.* 471c8), co wzbudza sprzeciw filozofa, który w swej kontrargumentacji wykazuje, że człowiek skalany złem nie może być naprawdę szczęśliwy. Jakkolwiek związki z retoryką samego Archelaosa (który sięgał po bardziej zdecydowane metody perswazji) nie zostają w żaden sposób wskazane, to jednak fakt, iż staje się on obiektem retorycznej pochwały (*Gorg.* 471d), a także rozwijana przez Kalliklesa, kolejnego antagonistę Sokratesa, ideologia siły górującej nad wszelką przyzwoitością, nastrajają naszego filozofa dość radykalnie względem tak cyniczne pojętej umiejętności retorycznej i rezultatem tej konfrontacji dwóch rozbieżnych postaw wydaje się całkowity rozbrat między zorientowaną na doraźne korzyści sztuką przekonywania a postawą filozofa, pełnego sprzeciwu, lecz i dystansu, wobec nikczemności uwikłanych w politykę retorów. Ów dystans widoczny jest zwłaszcza w końcowej argumentacji, jaką przeciwstawia Sokrates brutalnemu cynizmowi swego przeciwnika, kiedy to dowodzi słuszności etycznego stanowiska, jakie zajmuje, „oparłszy jedną nogę za grób”<sup>69</sup>, to znaczy odwołując się do wizji pośmiertnego sądu Radamantysa (*Gorg.* 524a nn.).

W *Gorgiaszu* Platona wyraźnie daje o sobie znać postulat ucieczki filozofa od spraw świata doczesnego, co tak bardzo różni go od uwikłanych w te właśnie sprawy retorów. Ów dystans wzajemny Sokratesa i silnie tkwiących w codziennej rzeczywistości sofistów i zarazem retorów zaznacza się już w jego rozmowie z Hippiaszem czy późniejszej konfrontacji z Protagorasem. Wzajemne niezrozumienie widoczne jest chociażby wtedy, gdy pytany o istotę, powiedzmy ideę, piękna Hippiasz odpowiada Sokratesowi: „ładna panna – to piękno”<sup>70</sup>, czy w sytuacji, w której pragmatycznie myślący Protagoras reaguje zniecierpliwieniem na pytania Sokratesa dotyczące istoty pojęć etycznych (*Plat. Prot.* 333e). Można przyjąć, że ów dystans filozofa wobec codziennej ludzkiej rzeczywistości zwiększa się z czasem, owocując ideą jego ucieczki z doczesnego świata, pojętej jako wyzwolenie czy też uwolnienie duszy prawdziwego miłośnika mądrości z okowów ciała, który to

---

<sup>69</sup> W. Witwicki, *Wstęp tłumacza* [do dialogu *Gorgiasz*], [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, Antyk, Kęty 1999, s. 338.

<sup>70</sup> *Plat. Hipp. mai.* 287e4: παρθένος καλή καλόν (tłum. W. Witwicki).

akcent tak mocno wybrzmiewa w Platońskim *Fedonie*<sup>71</sup>. Imperatyw, jaki stawia przed sobą prawdziwy filozof, by „stać do tamtych miejsc uciec jak najprędzej”<sup>72</sup>, odzywa się mocnym akcentem także w *Teajtecie* Platona, gdzie jednak uwaga autora dialogu skupia się głównie na przeciwstawieniu sobie nawzajem dwóch światów i dwóch zarazem postaw, mianowicie postawy niezainteresowanego życiem codziennym filozofa i zachowań mówcy sądowego, który przemawiając „na miarę wyznaczaną niewielką ilością odmierzającej czas wody”<sup>73</sup>, nie jest zdolny do tego, by myśl swobodnie rozwijać, niemniej doskonale orientuje się we wzajemnych powiązaniach członków swojej społeczności, wiedząc, jak schlebiać możliwym, a jakie zarzuty wytaczać antagonistom. W przeciwieństwie do niego ci, którzy wiele czasu spędzają na rozważaniach filozoficznych, kiedy staną przed sądem, okazują się „śmiesznymi mówcami”<sup>74</sup>, jako że ich myśl oderwana od doczesności nie jest zdolna do tego, by chwalić jakieś dokonania, których wartość wydaje im się znikoma w obliczu wieczności, bądź wytaczać jakiegokolwiek zarzuty przeciw komukolwiek (*Theaet.* 174c–d). Inaczej rzecz się ma, kiedy przyjdzie do rozważań ogólniejszych. Wówczas filozofowie są na swoim gruncie, natomiast tamci biegli przed sądem mówcy nie dotrzymują im placu, a ich znakomita umiejętność retoryczna „obumiera” i oni z kolei stają się podobni do dzieci (177b5–7).

Wypada zapytać, na jakiej płaszczyźnie dokonuje się ta schizma, czyli bezwarunkowy rozdział między postawą filozofa a cynicznym pragmatyzmem retora. Platon kończy cały passus dialogu *Teajtet*, w którym konfrontuje obie te postawy (172c–177c), odwołaniem się do nieśmiertelnego pierwowzoru boskiej doskonałości i przeciwstawianej mu nędzy życia występnego (176e–177a), co wskazuje na pewne etyczne przesłanie jako myśl wiodącą całego tego wywodu, w jakimś sensie nawiązującego do nauki etycznej dialogu *Gorgiasz*. Takiej interpretacji omówionych powyżej miejsc idzie w sukurs padające już niemal na wstępie stwierdzenie, iż dusze biegłych w swej sztuce retorów w imię bezwzględnie realizowanych celów „prędko się zaczynają chwytac kłamstwa, krzywdy ludzkiej i zemsty, przez co się same krzywią i łamią”<sup>75</sup>. Takie wyjaśnienie nie wyczerpuje jednak całości zagadnienia i wydaje się, że Platon rozgrywa tę sprawę przede wszystkim na gruncie epistemologicznym, w podstawowym znaczeniu słowa, stawiając pytanie, co w jednym i drugim przypadku jest, a co powinno być, przed-

<sup>71</sup> Por. Plat. *Phaedo* 64c–67d, 79c–84b.

<sup>72</sup> Plat. *Theaet.* 176a8: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα (tłum. W. Witwicki).

<sup>73</sup> Tamże, 201b2: πρὸς ὕδωρ σμικρὸν [wykładnia własna]; por. tamże, 172e1: κατεπεῖγει γὰρ ὕδωρ ῥέον.

<sup>74</sup> Tamże, 172c6: γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες.

<sup>75</sup> Tamże, 173a3–b1: εὐθὺς ἐπὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν τρεπόμενοι πολλὰ κάμπτονται καὶ συγκλῶνται (tłum. W. Witwicki).

miotem ludzkich zainteresowań poznawczych i jakie owa wiedza ma znaleźć zastosowanie. Trudno zarazem zgodzić się z opinią, że omówiony powyżej passus dialogu *Teajtet* ma służyć „zilustrowaniu metody filozoficznych dysput, wyraźnie tu skonfrontowanych z mowami sądowymi”<sup>76</sup>, jako że o samej metodzie dociekań filozoficznych nie ma w tym wywodzie żadnej wzmianki, jest natomiast bardzo obszerne wyszczególnienie kwestii i tematów, które filozofa nie interesują, ze wskazaniem właściwego przedmiotu jego zainteresowań, tak różnego od tego, co zaprzęta uwagę mówcy sądowego. Jest też, co może najistotniejsze, jakaś odpowiedź na pytanie o cel jednej i drugiej aktywności poznawczej, skoro dla filozofa jego obiektywna i oderwana od realiów codziennych wiedza pozostaje celem sama w sobie, natomiast retor wykorzystuje swą relatywną z założenia wiedzę dla swych relatywnych celów, to znaczy dla zwycięstwa w grze, jaką toczy o relatywną, a zarazem dość konkretną stawkę. Nieprzypadkowo Platon charakteryzuje tych mówców jako okrzepłych w codziennych zmaganiach zapaśników (*Theaet.* 172e–173a).

Platon wyraźnie przeciwstawia w omówionej sytuacji postawę gracza – dla którego bodaj jedynym celem jest wygrana, czyli w tym przypadku satysfakcjonująca reakcja adresata retorycznego przekazu – etosowi badacza, który – niezależnie od nieco innego obiektu poznawczych zainteresowań – nastawiony jest na rzeczywiste poznanie, czyli poznanie prawdy obiektywnej. Grającemu o zwycięstwo retorowi wystarczy to, że stwarza przekonujące wrażenie, stwarza pozór – εἰκόσ, trudno zresztą wymagać od niego, by było inaczej: gdyby uwikłał się w wątpliwości, jakie niemal zawsze towarzyszą dochodzeniu do prawdy, byłby mówcą skazanym na porażkę. Sztandarowym przykładem takiej postawy jest sam Gorgiasz, który „cenić miał bardziej rzeczy domniemane (τὰ εἰκότα) od prawdziwych, a mocą logosu rzeczom małym nadawał pozór wielkich, nowym pozór starych, i odwrotnie”<sup>77</sup>. I on, i inni uprawiający retorykę sofisci manipulują prawdą stosownie do potrzeb chwili i preferencji odbiorcy, co musi wzbudzić bezkompromisowy opór każdego badacza bytu.

Analiza przekazów, w których znajdujemy charakterystykę jednej i drugiej postawy, pozwala wyróżnić jeszcze jedną istotną płaszczyznę konfliktu między retorem a filozofem. Dla Sokratesa, którego sceptycyzm poznawczy i uprawiana z zacięciem elenkyka pozwalają niekiedy wątpić w szczerłość jego dążenia do prawdy, może to być nawet płaszczyzna najbardziej w tej konfrontacji znacząca. Wystarczy spojrzeć na sposób, w jaki odnosi się on do zalecanej przez Protagorasa lektury dzieł

<sup>76</sup> P. Paczkowski, *Wokół wizerunku filozofa w „Teajtecie” 172c–177c*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 85–92 – s. 85.

<sup>77</sup> M. Wesoły, *Skąd się wzięła retoryka? ...*, s. 22.

poetyckich jako rezerwuaru wszelkiej wiedzy pedagogicznej<sup>78</sup>, by zrozumieć, że dotykamy bardzo istotnego punktu nie tylko dla niego, lecz i dla samego Platona, mianowicie rozgraniczenia między słowem zmartwiałym, ujętym w sztywną formę zapisu, lecz także recytowanej frazy, a z drugiej strony logosem żywym, czyli myślą, jaką dialektyk zasiewa w duszy wrażliwego ucznia<sup>79</sup>. Że nie jest Sokrates zwolennikiem poznania czerpanego z Homera i dzieł poetów późniejszych, wynika już z komentarza, jakim zamyka próbę tego rodzaju egzegezy pieśni Simonidesa, której zresztą sam stał się uczestnikiem. Uznaje on, że taka „dialektyka” oparta na przytaczaniu i omawianiu treści utworów poetyckich przypomina rozmowy przy winie toczone przez ludzi pospolitych i nieudolnych w myśleniu, którzy z powodu braku kultury umysłowej nie są zdolni do tego, by wydobyć z siebie własne myśli (Plat. *Prot.* 347c3–7). W świetle tej wypowiedzi można zgodzić się z przytaczaną przez W. Wróblewskiego opinią, że we wskazanym miejscu dialogu *Protagoras* „intencją Platona było ośmieszenie sofistycznej praktyki uciekania się do poezji”<sup>80</sup>.

W. Wróblewski stwierdza, co więcej, iż „Sokrates określa sztukę poetycką jako rodzaj publicznej wymowy”<sup>81</sup>, będący „częścią retoryki”, mając zapewne na względzie wspólny dla jednej i drugiej sztuki element deklamacji, która z jednej strony wyłącza potrzebę myślenia, z drugiej natomiast daje pewną przyjemność zmysłową i eliminując wszelki wysiłek umysłowy, w jakiś sposób usypia i odurza słuchacza. Komentator ów odwołuje się do innego już utworu Platona, w którym takie właśnie działanie na odbiorcę obu stawianych na równi sztuk określa Platon jako „dostarczanie przyjemności tłumowi widzów”<sup>82</sup>, uwzględniając zapewne również element wizualny obecny w deklamacjach jednego i drugiego rodzaju. Rozbieżność, czy wręcz konflikt, między owymi dwiema sztukami a filozoficzną dialektyką leży w tym, że miłe dla ucha frazy, które tak satysfakcjonują odbiorców retorycznego przekazu, nie zadowolają w żaden sposób dialektycznego badacza prawdy. Stąd Platon i Sokrates, w podobnym stopniu jak występują przeciwko

<sup>78</sup> Plat. *Prot.* 325e–326a, także tamże 338e nn.

<sup>79</sup> Por. Plat. *Phaedr.* 276e4–277a4. O tym, że w owym rozgraniczeniu i postępującej za nim krytyce „martwego” przekazu werbalnego (tzw. krytyce pisma) dla Platona i Sokratesa nie jest najistotniejsza forma utrwalenia przekazywanych słów, świadczy już uwaga tego ostatniego odnosząca się do poezji recytowanej „bez wiedzy i rozumienia” (ἀνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς – *Phaedr.* 277e8–9) – na ten temat: Z. Danek, *Gleichgültig, wer der Erzähler ist? – zu „Phaidros”* 275b5–c2, „Collectanea Philologica” 1995, t. 1, s. 33–46.

<sup>80</sup> W. Wróblewski, *Miejsce poezji w pedagogicznej działalności Protagorasa z Abdery w świetle platońskiego dialogu „Protagoras”*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 167–210 – s. 181.

<sup>81</sup> Tamże, s. 201.

<sup>82</sup> Plat. *Gorg.* 502a1: χαριεῖσθαι τῷ ὄχλῳ τῶν θεατῶν (tłum. Z. Danek).

poezji – przynoszącej jedynie ułudę i zaledwie naśladowanie doczesnego bytu, będącego już swoistą *mimesis*, czyli nieudolnym naśladownictwem bytu prawdziwego<sup>83</sup> – „zdecydowanie występują przeciwko ujętym w stereotypy formom nauczania sofistycznego”<sup>84</sup>. Sokrates, co więcej, wyjawia nawet intrygującą opinię, że sofistyka jako taka „jest czymś piękniejszym od retoryki”<sup>85</sup>, doceniając na swój sposób umysłową aktywność tych sofistów, którzy w różnej wartości „aporetycznych” dyskusjach wykazywali się jednak jakimś myśleniem, a w każdym razie nie deklamowali tekstu, który usypiał słuchaczy. Występuje przeciw tej formie przekazu, która wyklucza interaktywny kontakt myślowy między mówiącym a słuchającym i nie pozwala na jakąkolwiek badawczą docieklivość.

Można zatem – konkludując powyższe rozważania – uznać, że w trzech, jeżeli nie w czterech, punktach postawa oraz postępowanie filozofa i praktyka retoryczna rozchodzą się w sposób bezwzględny. Rozbieżności te leżą – po pierwsze – w nastawieniu jednego i drugiego wobec codziennej rzeczywistości, w której retor sofista tkwi całkowicie, podczas gdy filozof, jakiego rysuje Platon, występuje jako oderwany od życia wizjoner, a dodajmy, że z tym punktem ich charakterystyki wiąże się też pewien etyczny aspekt zagadnienia, skoro filozof okazuje się kimś całkowicie odsuniętym od brudów tego świata, w których retor demagog pogrąża się bez skrpułów. Drugi punkt rozgraniczenia dwóch postaw, mocno powiązany z poprzednim, odnosi się do założeń epistemologicznych, czy raczej gnozeologicznych, na których jeden i drugi opierają swoją intelektualną aktywność: filozof pozostaje badaczem z wszystkimi wątpliwościami, jakie towarzyszą dochodzeniu do prawdy, dla retora natomiast jako gracza prawda ustępuje zawsze służącej zwycięstwu skuteczności, którą gwarantuje wykorzystanie w wymownej argumentacji pozorów i subiektywnych odczuć słuchaczy. Retor zatem – po trzecie – opierając się na owym naśladownictwie prawdy nigdy nie stanie się dialektykiem, gotowym odpowiadać na pytania i wątpliwości wyrażane w toku partnerskiej wymiany myśli, on stosuje bezpieczny dla siebie wywód ciągły, melodyjną deklamacją usypiający krytycyzm odbiorcy i pozwalający tym samym wzbudzać w nim określone skłonności i przekonania. Pryncypialne i tak obecne u Platona rozgraniczenie: *ἐρωτήσεις* – *λόγος μακρός* wyznacza najbardziej może istotną granicę między stawiającym pytania dialektykiem a rozciągającym swe frazy deklamatozem.

Wypada zapytać, na ile powyższe ustalenia znalazły odbicie w relacjach codziennych między gronem filozofujących z kręgu Sokratesa i Platona a sofistami

<sup>83</sup> Platoński Sokrates nazywa poetę naśladowcą „trzeciego z kolei tworu, licząc od natury rzeczy” – τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητῆν (Plat. *Resp.* 597a3–4 – tłum. W. Witwicki).

<sup>84</sup> W. Wróblewski, *Miejsce poezji w pedagogicznej działalności...*, s. 207.

<sup>85</sup> Plat. *Gorg.* 520b2–6: τῆ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιον ἔστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς.



reprezentującymi ówczesną sztukę wymowy. Jakimś wyrazem niskiej oceny, jaką wystawiają sofistycznej retoryce Platon z Sokratesem, może być różne „zaszeregowanie” dusz filozofa i schlebającego tłumowi sofisty z uwagi na stopień, w jakim dostąpiły one znajomości bytu doskonałego: o ile dusza filozofa znajduje się w tej hierarchii na pierwszym miejscu, o tyle sofista i zarazem mówca publiczny zajmuje miejsce ósme – przedostatnie<sup>86</sup>. Relacje natomiast bezpośrednio jednych i drugich dobrze ilustruje *Gorgiasz* Platona, w którym – mimo uprzejmej wzajemnej konwersacji – zarówno trzej reprezentatywni przedstawiciele gorgiańskiej retoryki, jak też konfrontowany z nimi Sokrates, nie kryją swego braku uznania, by nie powiedzieć pogardy, dla zajęcia i sposobu postępowania strony przeciwnej. Z jednej strony mamy więc Kalliklesa, który z politowaniem zauważa: „jeśliby starszy człowiek ciągle jeszcze filozofował, to robi się rzecz śmieszna, Sokratesie”<sup>87</sup>, z drugiej natomiast pogląd, iż jest retoryka „częstką pewnej rzeczy, która zgoła nie należy do pięknych”<sup>88</sup>, głoszony przez Sokratesa, który wyjaśnia dalej: „częstką schlebiana nazywam wymowę”<sup>89</sup>, i podbudowuje ten sąd całą dalszą argumentacją wykazującą, jak niemerytoryczną i w ogóle nikczemną praktyką jest ówczesna sztuka retoryczna. Uzasadniony z kilku względów wyrok, jaki zapadł nad tą haniebną dla filozofa umiejętnością, wydaje się bezapelacyjnie ostateczny, a jednak taki nie będzie. Platon nie powiedział jeszcze ostatniego słowa w tej kwestii.

## 5. Programy naprawcze: retoryka filozoficzna – filozofia retoryczna

Do kwestii zastrzeżeń, jakie u filozofa wzbudza hołdująca pozorom retoryka, wraca Platon w dialogu *Fajdros*, uznawanym za jego szczytowe bodaj osiągnięcie literackie, a niekiedy również za klucz do całej problematyki tak zwanego *corpus Platonicum*. Dialog referuje rozmowę Sokratesa z tytułowym Fajdrossem, a jej głównym tematem jest retoryka, tu występująca w dość specyficznej postaci tak zwanej „logografii”, czyli umiejętności pisania mów. Mowy tego rodzaju, w których celował głównie zarobkujący w ten sposób Lizjasz, w większości pisane były na zamówienie stron procesowych, niekiedy jednak miały też charakter

<sup>86</sup> Plat. *Phaedr.* 248d2–e3.

<sup>87</sup> Plat. *Gorg.* 485a6–7: ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῆ, καταγέλαστον, ὦ Σώκратες (tłum. W. Witwicki).

<sup>88</sup> Plat. *Gorg.* 463a2–4: ὁ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικὴν, πράγματός τινός ἐστι μόνιον οὐδενὸς τῶν καλῶν (tłum. W. Witwicki).

<sup>89</sup> Plat. *Gorg.* 463c1–2: φημι ἐγὼ τῆς κολακείας μόνιον εἶναι τὴν ῥητορικὴν (tłum. W. Witwicki).



popisowy, stając się tym samym pewnym dokonaniem artystycznym. W Platonskim *Fajdrosie* wartość takiego dokonania, to znaczy mowy o tematyce erotycznej autorstwa wspomnianego Lizjasza, poddaje ocenie Sokrates, który – znalazłszy w ocenianej mowie wiele uchybień – przedstawia następnie dwie własne mowy, merytorycznie zaprzeczające jedna drugiej, niemniej swym artyzmem budzące zachwyt towarzysza rozmowy, uzasadniony zwłaszcza w przypadku drugiego wystąpienia, do dziś inspirującego niezwykłością natchnionej wizji. Na ile mowy te wcielają w życie zarysowany następnie przez Sokratesa program nowej retoryki, pozostaje kwestią otwartą, jest jednak faktem, że na przedstawienie owej „naprawczej” teorii Platon w *Fajdrosie* się decyduje. Można też przyjąć, że ten właśnie pozytywnie zorientowany zarys teoretyczny jest jakąś jego refleksją i reakcją na deprymującą wymowę wcześniejszego *Gorgiasza*, gdzie „retoryka sprowadzona została do złudnej imitacji sztuki politycznej, do pochlebstwa i schorzałej demagogii, której ofiarą był Sokrates”<sup>90</sup>.

Koncepcja nowej retoryki, o której mowa, wyrasta na fali krytyki kierowanej tym razem przeciw samej owej „logografii”, czyli zamykaniu słowa „żywego” w skostniałą formę zapisu (co staje się przedmiotem końcowej części dyskusji), krytyki dotyczącej jednak w pierwszej kolejności właściwego ówczesnym retorum braku merytorycznych kompetencji oraz przekonujących metodycznych założeń, od których Sokrates uzależnia rzeczywisty sukces wystąpienia retorycznego. Uznaje on, że mówca, który ma przekonywać adresatów swej wypowiedzi – nawet jeśli miałby to czynić w sposób zwodniczy (*Phaedr.* 262a) – winien spełnić określone warunki, których swoisty „katalog” prezentuje swojemu rozmówcy. Należy zatem w pierwszej kolejności posiąść wiedzę na temat rodzajowych różnic między tymi wszystkimi rzeczami, o których traktować będzie mowa, oraz dialektyczną zdolność dokonywania podziałów między nimi aż do całości niepodzielnych, a następnie w analogiczny sposób rozpatrzyć naturę duszy odbiorcy i dopiero mając uporządkowane elementy składające się na jedną i drugą stronę zagadnienia, szukać takiego rodzaju mowy, który odpowiedni byłby dla określonego adresata wypowiedzi. Na odbiorcę obdarzonego bogatszą wyobraźnią należy więc oddziaływać mową bardziej wymyślną i ozdobną, natomiast ku komuś, kto cechuje się prostotą myślenia, zwracać się w sposób jak najprostszy, wówczas dopiero osiągnąwszy zdolność pouczenia i przekonywania odbiorcy (*Phaedr.* 277b5–c6). W tym opisie nowej metody Platon kładzie nacisk w pierwszym rzędzie na merytoryczną stronę wystąpienia, a później dopiero odnosi się do samej formy przekazu, podczas gdy we wcześniejszym wyłożeniu jej zasad (271c10–272b2) rozpatruje samą tylko relację między określonego rodzaju duszą

---

<sup>90</sup> M. Wesoly, *Platona Fajdros: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma*, [w:] *Kolokwia Platonskie. Fajdros*, red. A. Pacewicz, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2013, s. 29–55 – s. 40.

a mową, która mogłaby działać na nią skutecznie, co uznaje za podstawowy warunek „zdolności do prowadzenia dusz”, określanej jako  $\psi\chi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ <sup>91</sup>.

Na ile rewolucjonizuje on tymi postulatami ówczesną oportunistyczną, a mało metodyczną retorykę? Niewątpliwie jest to, że nie „porzuca” jej już całkowicie na rzecz filozofii, a jedynie „podporządkowuje” jakoś owej filozofii<sup>92</sup>, dając w rezultacie „produkt”, który można by nazwać „retoryką filozoficzną” czy nawet „dialektyczną”. Nie oceniając jakości tego produktu – który wydaje się mało dopracowany, zwłaszcza jeżeli chodzi o możliwości „wdrożeniowe” szkicowo zarysowanej koncepcji – warto zastanowić się nad skalą i kierunkiem przemiany, jaka dokonała się w stosunku autora *Fajdrosa* do sztuki skutecznej wymowy. Poglądy komentatorów są w tym względzie zróżnicowane. I tak poczynając od tych, którzy uznają, że Platon po przemyśleniach całkowicie retorykę ułaskawia, dochodząc do przekonania, iż bez jej pomocy „nawet ten, kto rzeczywiście zna prawdę, nie zdoła przekonać [do niej] kogokolwiek”<sup>93</sup>, bądź są zdania, że w Platońskim *Fajdrosie* filozofia i retoryka są ściśle „splecione” ze sobą<sup>94</sup>, poprzez pogląd, w myśl którego autor *Fajdrosa* „kontrastuje” jednak filozoficzną dialektykę z sofistyczną „sztuką logosów”<sup>95</sup>, dochodzimy do orzeczenia o jawnym „potępieniu” w tym dialogu Platona umiejętności retorycznej w ogóle. B. McAdon, który prezentuje tę ostatnią opinię, uznaje, że w *Fajdrosie* pogląd Platona na retorykę jest zgodny z przekonaniami, jakim dał wyraz we wcześniejszym *Gorgiaszu*<sup>96</sup>.

Zastanawiając się nad relacją wzajemną dwóch Platońskich dialogów, których przedmiotem staje się umiejętność retoryczna, można utrzymywać, iż dojrzały o nowe przemyślenia ich autor łągodzi z czasem bardzo radykalny kurs,

<sup>91</sup> Plat. *Phaedr.* 271c10; por. tamże, 261a8 (tłum. W. Witwicki).

<sup>92</sup> Por. S. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago 2009 (1<sup>ed.</sup> 1991), s. 170: „Rhetoric is no longer to be abandoned in favour of philosophy; it is merely to be subordinated to philosophy”.

<sup>93</sup> J. Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue „Phaedrus”*, transl. by R. and C. Winston, St. Augustine's Press, South Bend, IN 2000, s. 99: „Without my aid even the real knower of truth will not be able to persuade anybody”.

<sup>94</sup> M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 194: „Plato presents philosophy as being intertwined with rhetoric”; por. s. 3: „While at times Plato associates the sophist with the rhetorician, he also presents Socrates' philosophical practice as rhetorical”.

<sup>95</sup> M. Wesoly, *Platona Fajdros...*, s. 38: „Sokrates rzecznik dialektycznych podziałów i łączeń w myśleniu i mówieniu, kontrastuje tę metodę, nie bez ironii, ze ‘sztuką logosów’ owych królewskich mędrców (solistów)”.

<sup>96</sup> B. McAdon, *Plato's Denunciation of Rhetoric in the „Phaedrus”*, „Rhetoric Review” 2004, vol. 23, no. 1, s. 21–39 – s. 22: „I will argue that Plato's view of rhetoric in the *Phaedrus* is consistent with the view expressed in the *Gorgias* – he denounces it completely”.

jaki obrał w *Gorgiaszu*, zwracając się przeciw owej umiejętności z pryncypialnej wagi zastrzeżeniami. Można mówić o jednoznacznym wówczas potępieniu pochlebczej i zwodniczej retoryki ze strony hołdującego prawdzie i dobru filozofa. Drogi jego i mówcy publicznego w *Gorgiaszu* rozchodzą się w sposób zasadniczy, nie jest to jednak w istocie granica – jak utrzymuje znana badaczka przedmiotu – między otwartym na obecność wieloosobowego audytorium politykiem a programowo stroniącym od ludzi filozofem<sup>97</sup>. Sokrates, który uosabia pewien etos filozofa, nie występuje tam bowiem jako odsunięty od spraw społecznych intelektualista, lecz bardziej jako zatroskany o dobro i los współobywateli propagator zdrowych etycznie przekonań, których jego umiejętność perswazyjna nie jest jednak zdolna przekazać w sposób równie skuteczny jak demagogiczna retoryka sofistów. Można zatem mówić o „dwóch modelach” retorycznej perswazji, jakie prezentuje Platónski *Gorgiasz*, modelach skrajnie rozbieżnych, jednym nieskutecznym wobec rządzących tłumem emocji, a drugim niewytrzymującym próby etycznej, podczas gdy późniejszy *Fajdros* zarysowuje już pewną „drogę pomiędzy” dwiema skrajnościami, prowadząc ku „otwarcu umysłu i serca” słuchacza na słowa retora, który potrafi właściwie ocenić potrzeby i preferencje odbiorcy<sup>98</sup>.

Platónski *Gorgiasz* wbrew pozorom nie potępia w sposób pryncypialny umiejętności retorycznej, a jedynie wyznacza pewną alternatywę między retoryką demagoga a retoryką filozofa, który – mimo tego, iż nie umie trafić do szerszego odbiorcy – jest jednak w tej konfrontacji rzecznikiem „prawdziwej retoryki politycznej”<sup>99</sup>, czyli takiej, jaka ma na względzie dobro państwa i obywateli. Ta retoryka nie jest już schlebaniem ludzkim upodobaniom, lecz pewną pracą „nad

<sup>97</sup> K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka...*, s. 68: „W dialogu *Gorgiasz* Sokrates Platónski zarysowuje dwie równoległe (!) biegnące drogi – drogę filozofa teoretyzującego z dala od *demosu* oraz drogę polityka występującego otwarcie przed tłumem, lecz schlebającego mu, co w rezultacie prowadzi do katastrofy osobistej polityków [?] i państwa oraz jego obywateli”.

<sup>98</sup> Por. J.M. Day, *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 378–392 – s. 389: „The *Gorgias* offers only two models of persuasion, on the one hand chicanery and pandering, and on the other pure logical argument, of which one is ethically unacceptable and the other, as the *Gorgias* is designed to illustrate, ineffectual in circumstances of real conflict. The *Phaedrus* offers a way in between by recognising that awareness of your hearer’s character does not automatically imply surrender to his values, but is the way to open his mind (and heart) to yours”.

<sup>99</sup> Por. H. Yunis, *Plato’s Rhetoric*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 75–89 – s. 79: „In one sense it is precisely Socrates’ own discourse that represents the true political rhetoric proposed in the *Gorgias*”; por. Plat. *Gorg.* 521d7–10.

udoskonaleniem dusz współobywateli<sup>100</sup>, jest retoryką, która „ma za zadanie czynienie obywateli lepszymi”<sup>101</sup>. W tym względzie *Gorgiasz* przewyższa jednak dokonania Platónskiego *Fajdrosa*, gdzie pomimo postępu w samej technice przekonywania posłannictwo etyczne retora nie znajduje miejsca w kodeksie stawianych przed nim wymogów, a w którymś momencie wybrzmiewa nawet swoiste *placet* dla mówcy, któremu dzięki biegłej znajomości rzeczy łatwiej udaje się słuchaczy zwodzić – ἀπατήσῃν<sup>102</sup>. Gwoli sprawiedliwości należy jednak zauważyć, iż *Fajdros* z kolei kompensuje ten swój niedostatek propozycją konstruktywną, swoistą etyką intelektualistyczną, nowatorską i konsekwentną metodologicznie, a zarazem kładącą pomost między retoryką i filozoficzną dialektyką, z natury swojej przeciwstawnymi jedna drugiej. Kwestią innego rodzaju pozostaje już to, na ile realny jest ów Platónski plan teoretyczny, do którego każdy praktyk w dziedzinie wymowy odniesie się zapewne z pobłażliwym niedowierzaniem, a można też sardonicznie dodać, że i sam Platon – mimo znaków, które miały to zwiastować<sup>103</sup> – nie zasłynął jako mówca odnoszący sukcesy.

Nie był też mówcą zniewalającym słuchaczy swoim głosem drugi wielki tej epoki, mianowicie Izokrates, który tłumaczył to brakiem odwagi oraz niedostateczną mocą swej wymowy<sup>104</sup>, a którego nie sposób pominąć, gdy mowa jest o *Fajdrosie* Platóna. O ile bowiem ci dwaj z zastanawiającą konsekwencją nie wzmiankują nawet jeden drugiego w licznych swoich pismach, o tyle ewenementem staje się właśnie finał *Fajdrosa*, gdzie młodzietki – w czasie, gdy toczyła się ta rozmowa – Izokrates przeciwstawiony zostaje Lizjaszowi, uznanemu za wyrobnika w dziedzinie umiejętności układania mów. Izokrates w myśl tej opinii dzięki swemu wyższej próby charakterowi rokować ma lepszą niż tamten przyszłość i większe dokonania jako twórca mów, a być może ma osiągnąć jeszcze coś więcej, skoro „jest w jego sposobie myślenia jakieś umiłowanie mądrości – jakaś filozofia”<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> Plat. *Gorg.* 503a5–9: εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροὶ ἀδημιγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν (tłum. W. Witwicki).

<sup>101</sup> W. Wróblewski, *Literacko-językowe...*, s. 201.

<sup>102</sup> Plat. *Phaedr.* 262a5–7: Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

<sup>103</sup> Por. J.M. Sychała, *Legenda apolińska w życiu i działalności Platóna*, [w:] *W kręgu Platóna i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 247–339 – s. 258–263.

<sup>104</sup> Isocr. *Philip.* 81; por. Isocr. *Ad reges Mytilen* [ep. 8], 7, *Panath.* 10.

<sup>105</sup> Plat. *Phaedr.* 279a9: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (tłum. Z. Danek).

Izokrates filozofem – przynajmniej według przyjętych standardów – jak wiadomo, nie został, co wzbudza podejrzenia, że pochwała, która go spotyka ze strony Platońskiego Sokratesa, nie jest szczerą. W kontrowersji, jaka w tym względzie zaistniała, padają głosy, iż owa „pochwała” jest ze strony Platona niczym więcej niż tylko szyderczym wyrazem pobłażliwej wyższości<sup>106</sup> bądź nawet wyrazem pośpiechania z bardzo słabym akcentem pochwały<sup>107</sup>, a z drugiej strony przedstawiane są opinie, że przepowiednia Sokratesa zawiera w sobie pewien „powściągliwy szacunek” Platona wobec Izokratesa<sup>108</sup> lub też przypieczętowanie zgodności programową między nimi obecnym w jej słowach „komplementem” pod adresem owego retora<sup>109</sup>, a nawet wyraża „wspaniałomyślne uznanie dla zasług Izokratesa”<sup>110</sup>. Wobec niejednoznacznej, jak widać, wymowy tej jedynej autentycznej informacji na temat wzajemnego stosunku programowych reprezentantów z jednej strony zadeklarowanej filozofii, z drugiej natomiast profesjonalnie pojmowanej retoryki, konieczne wydaje się porównanie programów owych potencjalnych rywali na polu uprawianej wówczas nauki oraz dydaktyki, co – niezależnie od zwykłej ludzkiej sympatii bądź antypatii jednego ku drugiemu – może dać jakiś obraz szacunku czy też lekceważenia, z jakim odnosili się oni do siebie nawzajem<sup>111</sup>. Otóż pozbawiony uprzedzeń wgląd w najbardziej wiarygodne „testimonia”, czyli własne ich utwory, nie potwierdza zastarzałego przekonania o programowym z jednej strony antagonizmie między nimi, a z drugiej strony o ich wzajemnym zwalczaniu się na ówczesnym „rynku” edukacyjnym.

<sup>106</sup> B. McAdon, *Plato's Denunciation of Rhetoric...*, s. 25: „I will argue that Plato's apparent praise of Isocrates is nothing more than mocking condescension”.

<sup>107</sup> D.S. Hutchinson, M.R. Johnson, *The Antidosis of Isocrates and Aristotle's Protrepticus* [online], dostępne na: <http://www.protrepticus.info/antidosisprotrepticus.pdf> [dostęp: 1.04.2020], s. 14: „Plato's only mention of Isocrates comes at the end of his *Phaedrus* (279a), and at first glance it seems at least somewhat favorable. [...] But this is damning with faint praise, as Plato is clearly saying that Isocrates is wasting his time on less important things”.

<sup>108</sup> *Introduction*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 11: „Plato confesses to a certain grudging respect for Isocrates”.

<sup>109</sup> J. Tomin, *The Lost Plato*, vol. 2, ch. 1: *Plato versus Isocrates* [online – publikacja internetowa 2009], dostępne na: <http://www.juliuostomin.org/platoversusisocrates.html> [dostęp: 1.04.2020]: „the *Phaedran* programme was his [Isocrates' – Z.D.] own, which Plato in fact acknowledged by the compliment he paid him at the end of the outline of rhetoric in the dialogue”.

<sup>110</sup> *Plato's Phaedrus*, transl. with an introd. and comment. by R. Hackforth, Cambridge University Press, Cambridge 1952, s. 143: „generous recognition of Isocrates' merits”.

<sup>111</sup> Por. Z. Danek, *Boski zapal ślicznego Izokratesa. Izokrates Platoński – rozważania z pogranicza filozofii i retoryki*, „Meander” 2015, R. 70, s. 35–52 – s. 38 nn.



Izokrates z Platonem rywalami w jakiejś mierze byli już jako wyróżniający się uczniowie Sokratesa, a później jako liderzy dwóch najpoważniejszych wówczas kongregacji badawczo-dydaktycznych. Były to ich szkoły, czy też zakłady wychowawcze, co jednak w przypadku Akademii Platońskiej nie określa owej instytucji w sposób pełny, jako że nie było ambicją Platona kształcenie praktyczne młodzieży, jak również czerpanie dochodów z pracy dydaktyczno-wychowawczej<sup>112</sup>. Stawiał przed swoimi podopiecznymi cele bardziej iluzoryczne niż wypracowanie technik czy też modelu kierowanej ku określonemu odbiorcy perswazji, a bardziej niż pragmatyczną filozofię skutecznego działania cenił w pracy umysłowej z nimi naukę skupioną na liczbach i ruchu planet, z dociekającą istoty pojęć dialektyką na czele. Nie do końca zatem odpowiada prawdzie pogląd zakładający, że założenie przez niego Akademii było swoistą ripostą na sukcesy szkoły Izokratejskiej<sup>113</sup>, nieco dziwne też wydaje się porównywanie osiągnięć jednego i drugiego zakładu prowadzące do konkluzji, że z tej znamionującej konflikt interesów rywalizacji „triumfująco” wychodzi właśnie Izokrates<sup>114</sup>. Celuje w tym względzie Ch.W. Marsh, który porównanie takie przeprowadza na czterech płaszczyznach, rozpatrując kolejno status i osiągnięcia jednej i drugiej „szkoły”, sukcesy wychowanków, ocenę potomnych i wpływ na dalszy kształt i rozwój umiejętności retorycznej, z miążdżącym dla Platona – i wywodzącym się z jego szkoły Arystotelesa – orzeczeniem, że właśnie retoryka, jaką wcielał w życie w swym zakładzie Izokrates, była tą retoryką, która święciła największe sukcesy, miała największą moc oddziaływania i największy wpływ na przyszłość tej tak ważnej wówczas specjalności<sup>115</sup>.

Konkluzje tego rodzaju wydają się dość oczywiste, skoro Platon nie miał – o czym już była mowa – większych ambicji na polu retoryki, zwłaszcza retoryki pojmowanej praktycznie, a zarazem stanowią przejaw pewnego „szufladkowania” ważnych w historii i kulturze postaci oraz ich dokonań. W myśl takich

<sup>112</sup> Por. A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 16: „refusing to take fees, Plato created an organization devoted to the cult of the Muses”.

<sup>113</sup> T.L. Papillon, *Isocrates*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 58–74 – s. 70: „Ancient evidence says that Plato opened his school in response to the success of Isocrates’ school, and there is little question that Isocrates taught more, and more prominent, Athenians than did Plato”.

<sup>114</sup> Por. D.L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman education*, Columbia University Press, New York 1957, s. 5: „From this quarrel Isocrates (436–338 B.C.) came out triumphant”. Dodam, że autor ten w pokonanym polu pozostawia, poza Platonem, również Arystotelesa i jego Liceum.

<sup>115</sup> Ch.W. Marsh Jr., *Public Relations Ethics: Contrasting Models from the Rhetorics of Plato, Aristotle, and Isocrates*, „Journal of Mass Media Ethics” 2001, vol. 16, no. 2–3, s. 78–98 – s. 94: „we see that the rhetoric of Isocrates was, by far, the most successful, powerful, and influential rhetoric of the adversarial society that was classical Greece”.



upraszczających rzecz rozgraniczeń Izokrates pozostać ma dla potomnych wyłącznie retorem, imię Platona natomiast oznaczać będzie filozofa, podczas gdy zarówno jeden, jak i drugi bronią się przed takim uproszczonym zaszeregowaniem swojej osoby: Platon tym, że nie kryje swoich znacznie dalej sięgających ambicji, a filozofującymi czyni głównie młodych (v.s.), Izokrates natomiast samą swoją koncepcją wykształcenia retorycznego, które traktuje jako zajęcie filozoficzne. Dodajmy, że filozofia, którą uprawiać mają jego podopieczni, wbrew stereotypom nie różni się w istotny sposób od filozofii Sokratejsko-Platońskiej. Jest to bardzo analogiczny proces dyskursywny, przebiegający z reguły w interakcji między opiekunem a podopiecznym, który to proces poza uporządkowaniem materiału myślowego prowadzić ma jednak – nieco inaczej niż w praktyce sokratejskiej – do wypracowania treści i formy przyszłego wystąpienia retorycznego. Jest to wszelako, inna niż retoryka sofistyczna oparta na schematach, umiejętność retoryczna, która łączy w sobie pewną „rygorystycznie” stosowaną metodę postępowania z elastycznością w doborze przyjmowanych rozwiązań – mających, co podkreśla Izokrates, odpowiadać wymogom chwili i określonego audytorium – a uwzględnia też indywidualne dyspozycje i możliwości młodego adepta sztuki oratorskiej<sup>116</sup>. Taka retoryka oparta na filozoficznym wglądzie w treść i relacje wzajemne pojęć, będąca tym samym swoistą filozofią retoryczną, nie spotka się na pewno ze wzgardą Platona, skoro wciela w życie Sokratejski model dyskursu dialektycznego.

Rozbieżność i pewna w związku z nią pogarda Platona dla Izokratejskiej „filozofii” leżeć ma w tym, że w przeciwieństwie do niezmiennych wartości, na jakich opiera się Platońska ideologia, sposób myślenia owego retora ma być na wskroś relatywistyczny: Izokrates ma przyjmować względny charakter wszystkich wartości etycznych, a za podstawowe kryterium dobrego i złego działania uznawać określone, zawsze subiektywne, mniemanie – *doksa*<sup>117</sup>. Dla Platona owa *doksa* stanowić ma pewną „antywartość” – wyraz złudnych ludzkich przekonań przeciwstawianych w sposób pryncypialny rzeczywistemu poznaniu i prawdzie o rzeczach, na których to wartościach ma on opierać swoją naukę etyczną<sup>118</sup>. Są to kolejne uproszczenia domagające się stanowczej korekty, jako że Platon, dla którego owa *doksa* przedstawia przede wszystkim wartość sądu konkludującego

<sup>116</sup> Por. T.L. Papillon, *Isocrates ...*, s. 62: „Thus, Isocrates sets out a view of education that combines rigor, flexibility, and focus on the individual student’s progress”.

<sup>117</sup> Por. Ch. Eucken, *Isocrates ...*, s. 284: „In der Sophistenrede präsentiert Isokrates in eigener Terminologie seine Bildungsmethode und macht gegen den Wissensanspruch, den grundsätzlich die Sokratiker und in naiverer Form rhetorische Lehrer erheben, Doxa zum entscheidenden Massstab im Handeln”.

<sup>118</sup> Por. tamże, s. 285: „Platon [...] die erfahrungsbezogene Doxalehre des Rivalen seiner wissenschaftsorientierten Ethik entgegensetzt und moralisch verurteilt”.

proces myślowy, przyjmuje również i to, że może taki sąd, nie gorzej niż sama wiedza – ἐπιστήμη, prowadzić ku słusznemu postępowaniu (*Men.* 97b9–10) czy też ku pewnym sprawiedliwym rozstrzygnięciom (*Theaet.* 201b7–c2), a z kolei Izokrates nie ogranicza swoich kryteriów wartości do tego jedynie ich wykładnika. Aczkolwiek zauważa, iż w naszej, z natury swej niestabilnej, rzeczywistości bliższy właściwemu rozumieniu rzeczy i skutecznemu działaniu jest właśnie sąd, a nie wiedza (*In soph.* 8, *Panath.* 9), niemniej w swej hierarchii wartości nie stawia sądu, czyli błędzącego często mniemania, nad wiedzą, ani w sensie epistemologicznym, ani nawet w aspekcie etycznym<sup>119</sup>. Uznaje, że bardziej miarodajny werdykt ferują ci, którzy nie opierają się jedynie na sądach, lecz dysponują wiedzą dającą pewność<sup>120</sup>, oni bowiem nie pozostają przy owych sądach, często niesprawiedliwych, lecz „podążają” za prawdą<sup>121</sup>. Prawda sama w sobie jest zresztą zastrzeżona dla bogów (*In soph.* 2), a człowiek poszukujący, jakim jest filozof, może jedynie dążyć do tego, by swym mniemaniem znaleźć się jak najbliżej wartości najwyższych (*Antid.* 271). Wobec podobnych deklaracji Platona – uznającego, że mądrym może być jedynie bóg, a dla człowieka pozostaje tylko dążenie ku mądrości, czyli filozofia (*Symp.* 204a1–2, *Phaedr.* 278d3–6) – zbieżność poglądów zarówno w kwestii poszukującego charakteru filozofii, jak też wyższości danej bogom wiedzy nad mniemaniem – *doksa*, będącym domeną człowieka, w tym przynajmniej punkcie wydaje się niekwestionowana.

Dla Izokratesa fakt, że retoryka, jak wszystkie inne ludzkie zajęcia, opiera się na mniemaniu – *doksa*, nie oznacza przyzwolenia na to, by retor dyskutował wywoływane przez siebie u odbiorców mniemania dla uzyskiwania prywatnych korzyści. Z pewną odrazą wypowiada się on też o retorach i tych sofistach, dla których jedynym bodaj celem jest zysk materialny, przeciwstawiając takim postawom swoją własną retorykę, pojmowaną jako publiczna wymowa mająca mobilizować obywateli do działania w interesie państwa, a osobistym poniekąd jego celem staje się następująca dzięki temu ich integracja i konsolidacja organizmu państwowego<sup>122</sup>. Jedynym godnym prawdziwego retora i obywatela rodza-

<sup>119</sup> Por. S. Halliwell, *Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? The Strange Case of Isocrates*, [w:] *The Rhetoric Canon*, ed. B. Deen Schildgen, Wayne State University Press, Detroit 1997, s. 107–127 – s. 121: „What this amounts to, I suggest, is that Isocrates neither conceives of nor presents himself as in any way a relativist, and is right to do so”.

<sup>120</sup> *Isocr. Antid.* 54: οὐ δοξάσαντες, ἀλλὰ σαφῶς εἰδότες.

<sup>121</sup> Tamże, 170: οὐκ ἐμμένοντας ταῖς δόξαις ταῖς ἀδίκως ἐγγεγενημέναις, ἀλλ’ ἐπακολουθοῦντας ταῖς ἀληθείαις.

<sup>122</sup> Por. T. Poulakos, *Speaking for the Polis. Isocrates’ Rhetorical Education*, University of South Carolina Press, Columbia 2008 (1<sup>st</sup> ed. 1997), s. 105: „rhetoric as the power to create meaning and applied it to the public task of constituting the *polis* as an integrated community, an indissolubly single entity”.

jem wymowy, któremu winny być podporządkowane wszystkie inne jej formy i przejawy, jest dla niego wymowa zaangażowana w służbę dla dobra macierzystej *polis*, określana jako *logos politikos*<sup>123</sup>. Można zatem mówić o jeszcze jednej zbieżności światopoglądowej między nim a Platonem, u którego – poza pogardą dla koniunkturalnej i realizującej swe własne cele retoryki<sup>124</sup> – wyraźnie odzywają się postulaty służby na rzecz państwa oraz konsolidacji jego obywateli jednoczonych wspólnym celem i wspólnym działaniem. Państwo Platońskie nie ma oczywiście charakteru demokratycznego, skoro rządy w nim sprawuje wybrana grupa intelektualistów, lecz i w tym punkcie nie dochodzi do znaczącej rozbieżności między jego wizją ustroju idealnego, a koncepcją słusznej polityki państwowej Izokratesa, skoro i on – co potwierdza chociażby mowa *Za Areopagiem* – jest zdania, że władza najwyższa powinna należeć do intelektualnie i etycznie górującej nad ogółem obywateli elity<sup>125</sup>.

Gwoli prawdy należy dodać, że oprócz wyraźnych podobieństw między poglądami jednego i drugiego z nich występują też znaczące rozbieżności, a więc przede wszystkim pewien „zwrot końcowy” w uprawianym przez obu z nich dyskursywnym procesie poznawczym, skoro Platon – jak wiadomo – odwraca się ostatecznie od otaczającej go rzeczywistości społecznej, zrażony niedoskonałością „materiału” ludzkiego, niepodatnego na działania reformatorskie, natomiast Izokrates niezmiennie obstaje przy głoszonej zasadzie, w myśl której filozofia przygotowywać ma do tego, by należycie zadbać o własne sprawy, jak również

---

<sup>123</sup> Por. Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge University Press, Cambridge 2009 (1<sup>st</sup> ed. 1995), s. 7: „For Isocrates *logos politikos* is the only legitimate language for a citizen and thus one to which all other discourses must be either subsumed or subordinated”.

<sup>124</sup> Por. E. Haskins, *Logos and Power in Sophistical and Isocratean Rhetoric*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 84–103 – s. 92: „Isocrates objects to aesthetically pleasing oral performance, just as Plato does in the *Gorgias* when he chastises loudmouthed politicians who pander to their audiences in order to achieve selfish ends”.

<sup>125</sup> Por. D. Konstan, *Isocrates' „Republic”*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 107–124 – s. 121: „Isocrates agreed with Plato finally that good government depends essentially on rule by a philosophically sophisticated elite, which he sought to encourage and train in his role as political educator”. Autor ten wskazuje ponadto na inne jeszcze podobieństwa między owymi dwiema koncepcjami etyczno-politologicznymi, mianowicie wspólne dla nich pojęcie, czy też ideał, politycznej dzielności obywatelskiej, wypracowywanej drogą systematycznej pracy umysłowej („an ideal of political virtue that could be excogitated through systematic contemplation” – tamże) oraz przekonanie, że „rozumienie”, czyli – jak sądzę – dostateczne przygotowanie do istotnych zadań życiowych, osiąga się drogą dyskursywnej interakcji („Like Plato, again, he believed that understanding is advanced by dialogue” – tamże).

wspólne obywatelom sprawy państwa<sup>126</sup>. Stąd wynika również rozbieżność nie bez znaczenia w kwestii posłannictwa retora i możliwości naprawy dalekiej od ideału ateńskiej demokracji: Izokrates w przeciwieństwie do Platona wierzy w to, że i owo ochłokratyczne państwo można skutecznie reformować, zwiększając wpływ na jego politykę wspomnianej powyżej elity „najlepszych”<sup>127</sup>. Ta istotna różnica światopoglądowa wyraża się też w samej koncepcji dobrze pojętej retoryki, jakiej dopracowali się i Platon, i Izokrates. W tym względzie, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę etyczny aspekt zagadnienia, Izokrates wykazuje nawet pewną wyższość nad Platonem, jako że jego koncepcja retoryki „symetrycznej”, to znaczy przyjmującej równorzędność obu stron retorycznego przekazu<sup>128</sup>, realizuje model, nazwijmy go, partnerski, w którym logos, czyli wypowiedane słowo, przestaje już być określanym jako δυνάστης niepodzielnym władcą umysłu odbiorcy, a staje się łagodnie prowadzącym ku dobremu postępowaniu przewodnikiem – ἡγεμών<sup>129</sup>. Platon, który w swym projekcie retoryki dialektycznej nie wyzbywa się idei zawładnięcia przez perfekcyjnie sprawnego retora duszą słuchacza, musi w praktyce – i w perspektywie postępującej „humanizacji” relacji międzyludzkich – przegrać z Izokratesem promującym retorykę życzliwą i wyrozumiałą dla drugiej strony.

Przeprowadzone na kilku płaszczyznach porównanie koncepcji retoryczno-filozoficznych Platona oraz Izokratesa nakazuje przyjąć, że nie miał założyciel Akademii istotnych powodów, by niemłodego a oddanego służbie państwu retora lekceważyć ani tym bardziej wyszydzać, i nie ma też powodów, by pochwalę tego ostatniego, którą znajdujemy w *Fajdrosie*, przypisywać jakies ironiczne podteksty, zwłaszcza że za analogiczny wyraz szacunku Izokratesa dla filozofii

<sup>126</sup> Isocr. *Antid.* 285: τὰ τοιαῦτα μανθάνοντας καὶ μελετῶντας ἕξ ὧν καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν, ὥνπερ ἔνεκα καὶ πονητέον καὶ φιλοσοφητέον καὶ πάντα πρακτέον ἐστίν, por. tamże, 266.

<sup>127</sup> Por. D. Konstan, *Isocrates' „Republic” ...*, s. 121: „Where he differed from Plato was in his confidence that even a democracy like that of Athens might be reformed, provided that the system of election by lot was replaced by election of the best and brightest”.

<sup>128</sup> Por. Ch.W. Marsh Jr., *Public Relations Ethics ...*, s. 89: „the Isocratean rhetorician seeks to attain goals by building relationships in which both parties win”. Tę właśnie Izokratejską retorykę Ch.W. Marsh określa jako „moralną, symetryczną i praktyczną” („a moral, symmetrical, practical rhetoric” – tamże).

<sup>129</sup> Por. J. Poulakos, *Rhetoric and Civic Education: from the Sophists to Isocrates*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 69–83 – s. 69: „I show that whereas the Sophists held a *dynastic* conception of logos, Isocrates maintained a *hegemonic* one”; por. E. Haskins, *Logos and Power ...*, s. 84: „the difference between Gorgias' and Isocrates' terms for logos – *dunastēs* versus *hēgemōn* – indicates radically divergent perspectives on the relationship between rhetoric and power”.

Platońsko-Sokratejskiej można uznać liczne odniesienia do Platońskiej *Apologii*, jakie pojawiają się w jego mowie *O zamianie majątku*. Owe sygnały stanowią mogą wręcz propozycję swoistego sojuszu, czy też wspólnego frontu, w nieustającej konfrontacji z licznymi podłej kondycji sofistami, którzy opanowują ówczesny rynek edukacyjny, nie wykazując najmniejszej dbałości o podstawowe standardy intelektualne oraz etyczne<sup>130</sup>. W obronie tych standardów występują zgodnie zarówno jeden, jak i drugi, dobrze rozumiejąc, że zasadnicze rozgraniczenie przebiega między poważną w swych założeniach filozofią retoryczną Izokratesa oraz Platońską retoryką filozoficzną, a z drugiej strony nikczemnym procederem goniących za jak najłatwiejszym zyskiem ówczesnych retorów.

W tym stanie rzeczy pozostaje tylko zapytać, skąd wywodzi się tak mocne w tradycji przekonanie o wzajemnej wrogości tych dwóch znakomitych postaci schyłku ateńskiego Oświecenia, których wzajemny stosunek można określić jako obopólny szacunek z elementem pewnej rezerwy, wynikającej – co zrozumiałe – z odmiennych nieco aspiracji i różnych priorytetów badawczych. Otóż należy stwierdzić, że owa tradycja zawdzięczająca swoją żywotność anegdotycznemu materiałowi, jaki znajdujemy w daleko późniejszych przekazach historiograficznych i doksograficznych<sup>131</sup>, ma zarazem pewne podstawy merytoryczne, a to za sprawą nie samych już Izokratesa i Platona, lecz otaczających ich uczniów, którzy niekiedy zbyt gorliwie stawali w obronie dobrego imienia swych nauczycieli. Nie sposób nie wspomnieć w tej sytuacji o Arystotelesie, związanym z Platonem stażem odbywanych u jego boku studiów, jak się przyjmuje, dwudziestoletnim.

Arystoteles, zanim odszedł bezpowrotnie z Akademii, miał z takim zapalem występować w obronie nauki Platona, że ściągnął na siebie kontrataki ze strony uczniów Izokratesa, czego przykład stanowić ma (niezachowane) dzieło niejakiego Kefizodorosa, noszące tytuł *Przeciw Arystotelesowi*, w którym zresztą dochodzi do zabawnego nieporozumienia, jako że autor ów, chcąc uderzyć w pryncypialną myśl Arystotelesa, atakuje w istocie Platona, a dokładniej jego naukę o ideach, od

---

<sup>130</sup> Por. Z. Danek, *De „Apologia Socratis” Platonica in Isocratis „Antidosi” resonante – bonae inter duos illos auctores consensionis testimonio*, „Eos” 2017, vol. 104, fasc. 2, s. 255–266.

<sup>131</sup> Nie bez złośliwości zauważę w tym miejscu, iż komentatorzy, z W. Jaegerem na czele (por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 1069: „W końcowej części mowy opozycja Izokratesa wobec Akademii Platona zarysowuje się wyraźnie”), którzy skwapliwie przytaczają anegdoty o rywalizacji „akademików” z wychowankami Izokratesa, pomijają porównywalnej wiarygodności przekazy dające obraz jak najlepszych wzajemnych stosunków owego retora i lidera Akademii, chociażby superlatywy, jakimi darzy Platon Izokratesa w relacji Dionizjusza z Halikarnasu (*De Isocr.* 12, 4–12), czy informację o przyjacielskich wręcz stosunkach między nimi, którą znajdziemy u Diogenesa Laertiosa (III, 8, 1–4).



której Arystoteles w czasie, gdy miała miejsce ta riposta, zupełnie już odszedł<sup>132</sup>. Pismo to mogło być reakcją na (zachowany fragmentarycznie) *Protreptyk* Arystotelesa, czy nawet pochodzący z tego samego okresu dialog *Eudemos*, gdzie nauka o ideach daje jednak znać o sobie<sup>133</sup>, a wspomniany *Protreptyk* z kolei mógł stanowić odpowiedź akademika na mowę Izokratesa *O zamianie majątku*<sup>134</sup>, w której ten ostatni atakować miał Platońską dialektykę w sposób ewidentny, co jest już zdecydowaną nadinterpretacją, jako że Izokrates zwraca się w tej mowie wyłącznie przeciw jakimś nienazwanym erystom, których zresztą przeciwstawia badaczom typu akademickiego<sup>135</sup>. Dochodzi tym samym, jak widać, do pełnej emocjonalnego zaangażowania polemiki między wychowankami Akademii, z Arystotelesem na czele, a podopiecznymi Izokratesa, jako że jedni i drudzy pragną wykazać wyższość studiów odbywanych w ośrodku myśli, który reprezentują, do polemiki toczonej niejako poza plecami liderów obu ugrupowań, zaprzątniętych zupełnie innymi problemami niż tego rodzaju rozgrywki interpersonalne.

Arystoteles jednak, jak wiadomo, „ewoluował” w kierunku własnej już, „antyplatońskiej” w jakimś sensie, wykładni bytu, odchodząc zarazem od przedstawionego powyżej Platońskiego modelu retoryki dialektycznej. Jak radykalne było to odejście? Badacze zagadnienia uznają, że przeszedł w rezultacie na pozycje Izokratejskie<sup>136</sup>, przedstawiając w swojej *Retoryce* koncepcję retoryki dalekiej od wglądu w niezienne relacje pojęć, a nastawionej na to, by przekonująco oddziaływać na odbiorcę w „danej” każdorazowo sytuacji<sup>137</sup>. Taka ocena stanu rzeczy nie w pełni oddaje rzeczywiste relacje między owymi trzema teoretykami

<sup>132</sup> Por. Euseb. *Praep. Evang.* 14, 6, 9, 5–10, 3.

<sup>133</sup> Por. D.S. Hutchinson, M.R. Johnson, *The Antidosis of Isocrates...*, s. 20.

<sup>134</sup> Por. M. Wesoły, *Skąd się wzięła retoryka...*, s. 39: „Nie mamy pewności, czy *Protreptyk* Arystotelesa był odpowiedzią na *Antidosis* Izokratesa, gdyż niewykluczona jest też zależność odwrotna; w każdym razie te dwa pisma musiały być powiązane ze sobą okolicznościami powstania”.

<sup>135</sup> Por. Z. Danek, *Przeciw komu występuje Izokrates w swoim „Liście do Aleksandra”?*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, t. LXIII, z. 3, s. 53–65.

<sup>136</sup> Por. Ch. Balla, *Isocrates, Plato, and Aristotle on Rhetoric*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science” 2004, vol. 1, s. 45–71 – s. 68: „When Aristotle develops a model of rhetoric in his *Rhetoric* he is drawing on the Isocratean rather than Platonic tradition”. Za taką oceną sytuacji przemawia z pewnością to, że w swej *Retoryce* Arystoteles „kilkakrotnie odwołuje się do twórczości Izokratesa, widząc w niej zazwyczaj przykład dobrej retoryki” (J. Janik, *Izokrates – pisarz czy mówca? Kilka uwag o kompozycji „Panegiryku”*, „Quaestiones Oralitatis” 2016, t. II, nr 1, s. 55–74; cytat – s. 58).

<sup>137</sup> Aristot. *Rhetor.* 1355b31–32: ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν; por. Ch.W. Marsh Jr., *Public Relations Ethics...*, s. 87: „Rhetoric, therefore, is not the tool of absolute truth; it is for persuasion in any given case”.



umiejętności retorycznej, skoro już w opisanym powyżej Platońskim modelu dialektycznie uporządkowanej retoryki teoria idei jako taka nie wybrzmiewa w ogóle, a następuje w zamian dość cyniczny podział dusz ludzkich, do których kierowana jest perswazja, oraz rodzajów wypowiedzi, mający służyć jak najskuteczniejszemu manipulowaniu tymi pierwszymi przez biegłego w swej sztuce retora. Nie można zatem w tym przypadku uznać za antyplatońskie oparcie zasad perswazji retorycznej na pragmatyce „danej” każdorazowo rzeczywistości, a z drugiej strony uznać za zbieżny z retorycznym „credo” Izokratesa brak nacisku na etyczną nieskazitelność i uczciwość obywatelską retora, widoczny w ustaleniach Arystotelesa. W kwestii dobrze pojętej retoryki prezentuje on stanowisko, które można nazwać pośrednim i zarazem podtrzymującym wspólny dla wszystkich trzech koncepcji postulat metodycznego dopracowania i uporządkowania tak branych pod uwagę środków wyrazu, jak również materiału, który ma służyć przekonaniu odbiorcy. Z tego względu retoryka, jaką w tej finalnej dla klasycznej Grecji i zarazem esencjalnej postaci zarysowuje teoretycznie Arystoteles, staje się jakimś odpowiednikiem filozoficznej dialektyki, dialektyki rozumianej przez niego jako po prostu dyskursywny, czyli oparty na pytaniach i odpowiedziach, tryb dochodzenia do prawdy<sup>138</sup>.

Arystoteles, ujmując rzecz dokładniej, nazywa retorykę „antystrofą” dialektyki, stosując określenie przyjęte w greckiej pieśni chóralnej (także w chóralnych partiach utworów scenicznych), a oznaczające swoistą odpowiedź na treść wcześniejszej „strofy”. Skoro jednak charakter tej odpowiedzi nie był jednoznacznie określony (mogła ona zaprzeczać wcześniej wyśpiewanym wierszom, lecz mogła również je w jakiś sposób ilustrować czy też egzemplifikować<sup>139</sup>), warto zastanowić się nad przesłaniem, jakie zawarł on w treści owego specyficznego terminu. Otóż przede wszystkim należy zauważyć, iż wprowadzenie wspomnianej „antystrofy” nie jest w intencji Arystotelesa reminiscencją poetyką, lecz wyraźnym nawiązaniem do Platońskiego *Gorgiasza*, w którym retoryka staje się dla Sokratesa swoistą „antystrofą” umiejętności kucharskiej: podobnie jak sztuka przyrządzania smakowitych potraw dogadza ciało, ona dogadza, czyli schlebia,

---

<sup>138</sup> Por. W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Art of Rhetoric*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 107–123 – s. 108: „Aristotle characterizes dialectic as an exercise that proceeds by question and answer between two opponents”.

<sup>139</sup> Por. W. Ryczek, *Antystrofa dialektyki. Teoria retoryczna Bartłomieja Keckermana*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa–Toruń 2016, s. 47: „strofa wprowadza ogólne twierdzenie (pewną uniwersalną prawdę), antystrofa ilustruje je zaś przywołaniem określonego, jednostkowego przypadku”; s. 48: „antystrofa odpowiada strofie (metrycznie, tematycznie, kompozycyjnie), a jednocześnie ciągle jej się przeciwstawia, podkreślając swą niezależność”.

duszy<sup>140</sup>. Pomijając samą deprecjonującą ocenę umiejętności retorycznej, istotne jest w tym odniesieniu „współbrzmienie” obu zestawianych elementów. Owej zgodności celów i założeń należy się więc dopatrywać również w tak właśnie określanej przez Arystotelesa relacji wzajemnej retoryki i dialektyki, czyli sztuki filozoficznego dyskursu, zwłaszcza że uzupełnia on tezę dopowiedzeniem, w myśl którego wspólne dla obu umiejętności jest to, że utrzymują się w granicach wiedzy ogólnej, nie wymagając jakiegokolwiek przygotowania specjalistycznego<sup>141</sup>.

Taka kwalifikacja stanowi niemały komplement wobec retoryki ze strony Arystotelesa, który – jak wiemy – ogólne poznanie wynosi ponad wszystkie nauki szczegółowe, a można przyjąć, że w tym względzie daje on wyraz pewnej zgodności, do jakiej ostatecznie dochodzą wszyscy trzej, również Izokrates i Platon, którzy rozgrzeszają sztukę skutecznej wymowy z jej słabości i uznają, że jest ona na tyle potrzebna i cenna sama w sobie, iż starają się wypracować pozytywne modele retoryki, jeden – bardziej etyczny, drugi – dialektyczny, oba jednak oparte na dyskursie filozoficznym. Na ile skuteczna okazywała się ta nowa retoryka, jest już pytaniem, na które trudno odpowiedzieć twierdząco: ani Platon, ani nawet Izokrates, którego plan jednoczenia Grecji zupełnie się nie powiódł, spektakularnych sukcesów na polu retorycznych dokonań nie odnieśli, niemniej jednak pozostawili ostatecznie obraz cennego „konsensusu” między reprezentantami dyscyplin, wydawałoby się, przeciwstawnych jedna drugiej, jakimi są sztuka skutecznej wymowy i filozoficzna dialektyka. Ów „konsensus”, który nie obejmował oczywiście pochlebczej i metodycznie niedopracowanej retoryki sofistycznej, znamionuje ważne dla filozofa – a wszyscy trzej mienili się filozofami, a dokładniej ludźmi oddanymi filozofii – przekonanie, że jego studia opierają się na słowie, czyli ujęciu werbalnym, koniecznym zarówno dla artykułowania myśli, czy to własnych, czy rodzących się w partnerskiej interakcji, jak też dla ich wyrażenia w dydaktycznym przekazie, by filozofia z jej cennymi konstatacjami nie pozostała niema. Filozofia, z natury swojej oparta na logosie, czyli ujętej w słowa myśli, wymaga dobrze pojętej retoryki, to jest słów, które przekonują i pouczają odbiorcę dającego tym naukom posłuch w mniejszym lub większym stopniu, co dla poszukującego prawdy filozofa stanowi również jakąś weryfikację wartości ustaleń, do których dochodzi. Czy może być jakaś alternatywa dla tej zwerbalizowanej filozofii? Na przykład filozofia kontemplatywna? Jest to możliwość, nad którą warto się przynajmniej zastanowić.

<sup>140</sup> Plat. *Gorg.* 465d7–8: ὁ μὲν οὖν ἐγὼ φημι τὴν ῥητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντίστροφον ὁψοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι.

<sup>141</sup> Aristot. *Rhetor.* 1354a1–4: Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιοῦτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν.

## ROZDZIAŁ IV

# PLATON A PITAGORAS. KONTEMPLACJA ŹRÓDŁEM POZNANIA FILOZOFICZNEGO?

### 1. Czy Pitagoras stworzył pojęcie filozofii?

Dowodem na to, jaką pozycję w tradycji intelektualnej antyku zyskała sobie filozofia w ciągu kilku zaledwie wieków swego istnienia, są pisma Marka Tuliusza Cyncerona, a wśród nich na pierwszym miejscu *Rozmowy tuskulańskie*, w których znajdziemy pochwalną wręcz pieśń, sławiącą misję cywilizacyjną, jaka przypaść miała tej właśnie formie aktywności intelektualnej człowieka. Dzięki filozofii, w tym miejscu mocno utożsamianej z sięgającą zarania dziejów ludzką wynalazczością, powstać miały nie tylko język, literatura i prawa, lecz również miasta i dające ludziom schronienie domy (Cic. *Tusc.* V, 5). Uznając, iż tak pojęta myśl filozoficzna ma rodowód sięgający zamierzchłych czasów, zastrzega jednak Cyncero, że sama nazwa i specyfikacja zajęcia, jakim jest filozofia, tradycję odnotowuje stosunkowo „świeżą”, jako że w sytuacji, gdy wszyscy wyróżniający się umiłowaniem mądrości i znaczącymi w tym względzie osiągnięciami nazywani byli uprzednio po prostu „mędrkami” – σοφοί, pierwszy miał się nazwać filozofem dopiero Pitagoras.

Cyncero powołuje się na platonika Heraklidesa z Pontu, według którego dokonało się to w rozmowie, którą odbywał Pitagoras z władcą Fliuntu Leonem. Ten, dziwiąc się mądrości i wymowności legendarnego myśliciela, zapytał o jego zajęcie i w odpowiedzi usłyszał, że nie reprezentuje on żadnej uznanej specjalności, a jest filozofem. Cyncero, podkreślając w tym miejscu „nowość” samej nazwy (*novitatem nominis*)<sup>1</sup>, informuje następnie, w jaki sposób Pitagoras tłumaczył zdziwionemu gospodarzowi, na czym polega zajęcie filozofa. Jest to rozbudowana alegoria,

---

<sup>1</sup> Cic. *Tusc.* V, 8; por. J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981, s. 25: „Avec Pythagore la philosophie est pour la première fois appelée par son nom”.

znana pod nazwą *panegyris*, oznaczającą w tradycji greckiej odświętne zgromadzenie ludu z racji odbywających się igrzysk lub uroczystości kultowych. Pitagoras zauważa, iż uczestników każdego takiego zgromadzenia można podzielić na trzy grupy. Są to, po pierwsze, ci, którymi kieruje nadzieja zysku czerpanego z udanych transakcji handlowych, po drugie, uczestnicy zmaganiń atletycznych powodowani ambicją i pragnieniem zwycięstwa, i wreszcie przybysze trzeciego rodzaju – bezinteresowni obserwatorzy zdarzeń i sytuacji związanych z niezwykłym wydarzeniem. Tych właśnie jego świadków – porównywanych do filozofów, którzy nie kierują się ani zyskiem, ani ambicją, lecz jedynie nieskażoną niczym pasją poznania – uznaje Cyncero za rodzaj uczestników zdarzenia najbardziej szlachetny (*maxime ingenuum*). Tak i w życiu – zamyka autor „Tuskulanek” rozbudowaną figurę retoryczną – najszlachetniejszym zajęciem jest obserwować bieg rzeczy, nie czerpiąc z tego żadnej korzyści, oddając się kontemplacji bytu i czystemu poznaniu, które stoją ponad wszystkimi innymi poczynaniami i zabiegami ludzkimi<sup>2</sup>.

W bezpośrednim komentarzu do roztoczonej przez Cyncerona wizji nasuwają się dwie nieco złośliwe uwagi, z których jedna godzić będzie również w samą przypisaną Pitagorasowi ideę niezwykłości kontemplacyjnego posłannictwa filozofa. Zauważmy bowiem, że wśród uczestników zgromadzeń, jakie mają miejsce z racji uroczystości czy zawodów sportowych, przeważają jednak licznie ci, których – w myśl podziału Pitagorasa – należałoby zaliczyć do wyróżnionej trzeciej grupy, a trudno byłoby zarazem nazwać najszlachetniejszym elementem każdej takiej zbiorowości. Jest to cała masa tak zwanych gapiów, powodowanych niemal wyłącznie ciekawością i chęcią zobaczenia widowiska, których od spokojnego obserwatora, jakim jest filozof, różnić może, co najwyżej, silne zaangażowanie emocjonalne w rywalizację stron. Uwaga druga dotyczy wyraźnej nieśpójności samej koncepcji studiów filozoficznych, jaka wystąpi w tym passusie „Tuskulanek”. Jak bowiem filozofia, będąca bezinteresowną i niezaangażowaną w jakiegokolwiek działanie obserwacją rzeczywistości, mogła zostać twórczynią domów, miast, praw i całej w ogóle cywilizacji ludzkiej? Wynika stąd albo to, że Pitagoras ujął jej zadania zbyt wąsko i iluzorycznie, albo to, iż Cyncero w swym uwielbieniu dla niej przypisał jej kompetencje wykraczające daleko poza właściwy jej przedmiot i zadanie. Problem pewnego „przełożenia praktycznego” ustaleń i obserwacji filozoficznych jest z pewnością zagadnieniem, przed którym stanie w przyszłości filozof konfrontujący swoje przemyślenia z potrzebami rzeczywistości, w jakiej się znajduje.

---

<sup>2</sup> Cic. *Tusc.* V, 9: „et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare”.

O tym, że przedstawiona powyżej anegdota nie jest fantazją literacką autora „Tuskulaneek”, przekonuje powtarzalność motywu w późnej, niestety, i odległej od czasów pitagorejskich tradycji piśmienniczej, czego przykładem może być echo opisanego przez Cyncerona wydarzenia odzywające się w relacji współczesnego mu niemal Diodora Sycylijskiego. Diodor, oszczędziwszy czytelnikowi otoczki fabularnej, informuje po prostu, że właśnie Pitagoras obraną przez siebie specjalność nazwał filozofią, zastrzegając wszelako, iż nie jest to jeszcze sama mądrość – σοφία. Żaden bowiem człowiek według Pitagorasa nie może być naprawdę mądry z uwagi na przyrodzone ludzkiej naturze słabości, a może jedynie podziwiać i naśladować sposób życia, jaki cechuje prawdziwego mędrca<sup>3</sup>. Ten podziw mieszanym z zazdrością i ambicją dorównywania wzorcowi ujmuje autor przekazu formą czasownika ζηλῶ, kumulującą w sobie takie właśnie treści, niemniej dając pewną informację o postawie, jaka winna cechować filozofa, nie informuje on *explicite*, kto dla niego ma być owym podziwianym i naśladowanym wzorem. Robi to Diogenes Laertios, który powołując się na Heraklidesa i jego relację z rozmowy Pitagorasa ze wspomnianym Leonem, zaświadcza, że jako pierwszy nazwał siebie filozofem właśnie Pitagoras, uznając, że naprawdę mądry – σοφός, nie może być nikt inny, tylko bóg. Autor ten wspomina też o późniejszej tradycji, odgraniczającej mędrca, który osiąga doskonałość intelektualną, od filozofa, który ową skończoną mądrość wielbi i podziwia<sup>4</sup>. Obie te zgodne ze sobą relacje wnoszą nowy akcent w wersję, jaką znamy z przekazu Cyncerona, mianowicie uwagę, w myśl której prawdziwa mądrość zastrzeżona jest dla istot wyższych niż rodzaj ludzki, lecz zasiewają też ziarno niepokoju dotyczącego oryginalności przypisanego Pitagorasowi poglądu, jako że przekonanie, iż mądrością odznacza się bóg, a człowiek jedynie do niej dąży, wybrzmiewa (v.i.) dość wyraźnym echem poglądów, jakie znamy z dialogów Platona.

Myśli o boskiej mądrości i ludzkim ku niej dążeniu nie podejmuje jednak najbardziej może kompetentny w temacie Jamblich, autor pisma *O życiu pitagorejskim*, który wszelako bez cienia wątpliwości zaświadcza, że jako pierwszy nazwał siebie filozofem właśnie Pitagoras, a następnie dodaje, iż określił on również sam przedmiot filozofii „w sposób użyteczny” dla wszystkich, jak

<sup>3</sup> Diod. Sic. *Biblioth.* X, 10, 1, 1–7: “Οτι Πυθαγόρας φιλοσοφίαν, ἀλλ’ οὐ σοφίαν ἐκάλει τὴν ἰδίαν αἴρεσιν. καταμεμóμενος γὰρ τοὺς πρὸ αὐτοῦ κεκλημένους ἐπὶ σοφοὺς ἔλεγεν, ὡς σοφός μὲν οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος ὧν καὶ πολλάκις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως οὐκ ἰσχύων πάντα κατορθοῦν, ὁ δὲ ζηλῶν τὸν τοῦ σοφοῦ τρόπον τε καὶ βίον προσηκόντως ἂν φιλόσοφος ὀνομάζοιτο.

<sup>4</sup> Tak bowiem interpretuję czasownik ἀσπάζομαι, który w tej relacji określa stosunek filozofa do reprezentowanej przez boga mądrości – DL I, 12, 8: φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπάζομενος.

rozumieć, zainteresowanych tą kwestią<sup>5</sup>. Następuje ekspozycja znanego już poglądu o trzech rodzajach uczestników widowiska sportowego i analogicznie trzech formach życiowej aktywności, zakończona wskazaniem na życie filozofa oddane kontemplacji bytów najpiękniejszych, uznane przez autora przekazu za rodzaj życia „najczystszy” (εἰλικρινέστατον) – najmniej, jak rozumiem, skażony ludzkimi ułomnościami<sup>6</sup>. Wyjaśnia następnie Jamblich, że najpiękniejszym składnikiem bytu jest sama „natura liczb i praw istnienia, która przenika całą rzeczywistość”<sup>7</sup>, a jej odbicie stanowi nieśmiertelny porządek, w jakim poruszają się ciała niebieskie. Należy rozumieć – by nie doszło do sprzeczności – że prawdziwa mądrość wiąże się z wglądem w owe podstawowe prawa bytu, a filozof, którego udziałem jest jedynie dążenie ku temu najwyższej rangi oglądowi (ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας)<sup>8</sup>, zmierza ku takiemu doskonałemu poznaniu, oddając się w pierwszej kolejności kontemplacji nieba. W opisie pojawiają się tak wyraźne akcenty Platońskie (jak chociażby wzmianka o „uczestnictwie” – μετουσία, porządku nieba w bycie „pierwszym” i czysto „noetycznym”<sup>9</sup>), że niewątpliwie wydaje się bądź wystąpienie w nim reminiscencji z Platona, bądź obecność w przypisywanych Platonowi poglądach myśli, które w tym wypadku należy uznać za rdzennie Pitagorejskie.

Jamblich nie kończy jednak swej relacji owym wzniosłym akcentem, lecz nieco zaskakująco przechodzi do kwestii dydaktycznego posłannictwa filozofa oraz, w związku z tym, do osoby samego Pitagorasa, którego miało cechować pedagogiczne zaangażowanie w działalność na rzecz poprawy (ἐπανάρθωσις) stanu ludzkiej wiedzy, czyli – jak rozumiem – uwolnienia ludzi od błędnych mniemań, zaangażowanie tak silne, że swego rodzaju dydaktyce poddał nawet, i to z pozytywnym rezultatem, pewną kłopotliwą dla okolicznych mieszkańców niedźwiedzicę (13, 60, 1 nn.). Okazuje się tym samym, że owa czysta kontemplacja nie jest jedynym celem intelektualnej aktywności pitagorejskiego filozofa, co grozi

<sup>5</sup> Iambl. *De vita Pyth.* 12, 58, 1–3: Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορευῆσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, ἀλλὰ καὶ πράγμα οἰκείον προεκδιδάσκων χρησίμως; por. Clem., *Stromata* I, 61, 4, 2–3; ὄψε δὲ Πυθαγόρας ὁ Φερεκίδου γνώριμος φιλόσοφον ἑαυτὸν πρῶτος ἀνηγόρευεν.

<sup>6</sup> Iambl. *De vita Pyth.* 12, 58, 16–59, 1: εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον.

<sup>7</sup> Tamże, 12, 59, 6: τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο, ἢ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα (tłum. Z. Danek).

<sup>8</sup> Tamże, 12, 59, 11; por. *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria De vita Pythagorica liber Graece et Latine*, ed. M.Th. Kiessling, F.C.G. Vogelli, Lipsiae 1815, s. 121: „philosophia vero huius contemplationis affectatio”.

<sup>9</sup> Iambl. *De vita Pyth.* 12, 59, 3–5: κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον.



podobną uprzednio wskazanej niespójnością modelu filozoficznej postawy, jaki zarysowuje omówiona relacja, to znaczy trudnym do pogodzenia współwystępowaniem koncepcji poznania „czystego”, wyłączającego niejako filozofa z kręgu spraw ludzkich, oraz postulatu szerzenia wśród ludzi zbawiennych dla nich przekonań.

Donioślejszą z pewnością kwestią jest obecność w historii o Pitagorejskim pochodzeniu terminu i pojęcia filozofii akcentów wyraźnie Platońskich, co sprawia, że część komentatorów wątpi w autentyczność i samego spotkania Pitagorasa z władcą Fliuntu, i tradycji czyniącej tego myśliciela twórcą tak nazwy, jak i samej koncepcji kontemplatywnie pojmowanej filozofii. Wątpliwości w tym względzie zgłaszają już U. Wilamowitz-Moellendorff<sup>10</sup> oraz W. Jaeger, który zwraca uwagę między innymi na to, że trzy formy życiowej aktywności ludzkiej, jakie rozgraniczyć miał Pitagoras, mogą stanowić odzwierciedlenie Platońskiego trójpodziału duszy i trzech w związku z tym klas obywateli państwa Platona<sup>11</sup>. Ten właśnie argument – obok szeregu innych – podnosi w swej imponującej erudycyjnym przygotowaniem rozprawie również W. Burkert, który dochodzi ostatecznie do wniosku, że wszystko to, co w omówionej powyżej anegdocie Heraklides przypisał Pitagorasowi, stanowi w istocie fabularną „reinterpretację” poglądów organicznie zakorzenionych w całościowo pojętej filozofii Platońskiej<sup>12</sup>. W. Burkert zwraca uwagę również na inne „platonizmy”, które znajduje w przypisanym Pitagorasowi modelu filozofii, jak chociażby na pogląd, że wiedza jako domena bogów i filozofia jako aktywność oznaczająca brak tej wiedzy „wykluczają się” wzajemnie (s. 166), czy na interpretację terminu φιλοσοφία nadmiernie akcentującą odnajdywany w nim element pożądania czy nawet „tęsknoty” (*Sehnsucht*) oraz „dążenia” (*Streben*) w miejsce bardziej mu właściwej „zażyłości” (*Vertrautheit*), to znaczy pewnego już wzajemnego zbliżenia między ową wiedzą a filozofem (s. 172–173), lecz mimo tego nie rozstrzyga sporu, w którym też od początku głos zabierają reprezentanci stanowiska przeciwnego.

<sup>10</sup> Por. *Philologische Untersuchungen*, Hrsg. A. Kiessling, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1880, s. 214: „als scherz ist's ja ganz gut dass Pythagoras jenes neue wort erfunden habe, wie es Herakleides zu drehen beliebte”.

<sup>11</sup> W. Jaeger, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften, vol. 25, Verlag der Akad. der Wissenschaften–de Gruyter, Berlin 1928, s. 390 nn.

<sup>12</sup> W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“*, „Hermes” 1960, 88 Bd., H. 2, s. 159–177 – s. 176: „Was Herakleides dem Pythagoras in den Mund legt, ist in Wirklichkeit eine schöpferische Umdeutung, die organisch hervorwächst aus der Gesamtheit platonischen Philosophierens”.

Nie omawiając już przebiegu tej niezamkniętej wciąż polemiki<sup>13</sup>, skupmy się na argumentach, z którymi w odpowiedzi na powyższe zastrzeżenia występuje C. Mallan, najbardziej kompetentny obecnie przedstawiciel przeciwnej strony sporu. Według niego pogląd przeciwstawiający skończoną wiedzę filozofii, która jako dążenie ku mądrości ma swoje miejsce pomiędzy nią a zupełną głupotą i bezmyślnością, zaznacza swą obecność już we wczesnych dialogach Platona, co wskazywałoby na to, iż przejął on tę myśl z tradycji wcześniejszej. Wyraźnie przedplatońskie, na co zwraca uwagę C. Mallan, jest też rozgraniczenie między trzema formami ludzkiej aktywności życiowej, które pojawi się już w dziele Herodota, a z kolei bliskie pitagorejczykom jak nikomu innemu pojęcie *φιλία* i z drugiej strony kult, jakim otaczali mądrość – *σοφία*, czytelnie wskazują na to, że oni właśnie dokonali historycznego aliansu, nazywając nowo utworzonym terminem właściwe filozofowi „umiłowanie mądrości”<sup>14</sup>. Te oraz inne racje – konkluduje autor omawianego opracowania – pozwalają historię opowiedzianą przez Heraklidesa osadzić w tradycji wcześniejszej niż Platońska, a będącej z wszelkim prawdopodobieństwem dawną tradycją Pitagorejską<sup>15</sup>.

Warto dodać, że również wykorzystany w relacji Heraklidesa motyw konfrontacji człowieka władzy z myślicielem, obecny zresztą także w tradycji biblijnej, trudno uznać za schemat narracyjny o rodowodzie Platońskim<sup>16</sup>, jako że pisma Platona nie odnotowują takich sytuacji, chyba że weźmiemy pod uwagę tradycję pośrednią, konfrontującą w dość niemiły sposób surową Platońską etykę z rozpasaniem cechującym życie na dworze Dionizjusza Starszego (DL III, 18). Ów motyw odnajdujemy natomiast już w dziele Herodota i to ze zwracającą uwagę zbieżnością szczegółów. I tam bowiem władcę odwiedza mędrzec (a był nim według tradycji również Pitagoras, mimo że wzbraniał się przed tym określeniem), padają też podobne sło-

<sup>13</sup> Dokładne omówienie stanowisk oraz argumentów wytaczanych w tym sporze przedstawia C. Mallan – C. Mallan, *Il était une fois la philosophie*, „Archives de Philosophie” 2005, vol. 68, no. 1, s. 107–126 – s. 108–112.

<sup>14</sup> C. Mallan, *Il était...*, s. 126: „Enfin l’importance de la philia et de la sophia chez les premiers pythagoriciens est une raison supplémentaire d’attribuer l’origine de la Parabole au pythagorisme ancien”.

<sup>15</sup> Tamże, s. 126: „Cela dit, l’ensemble des arguments développés à partir du récit lui-même, l’examen de la doctrine pythagoricienne de la philia et le caractère très hypothétique d’une création du récit par emprunt au platonisme, permettent d’attribuer de façon logique le récit d’Héraclide à une tradition antérieure qui, selon toute vraisemblance, est celle du pythagorisme ancien”.

<sup>16</sup> Por. K. Łapiński, *Platon i metamorfozy pojęcia filozofii*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2014, nr 3–4(40), s. 445–464 – s. 452: „Ajtologiczna opowieść o spotkaniu Pitagorasa z Leonem zawiera pewne elementy konstrukcji literackiej. Przede wszystkim elementem konwencji jest konfrontacja mędrca i władcy. Ów topos pojawia się dość często w literaturze antycznej”.

wa podziwu dla mądrości przybysza, tu i tam pojawia się wreszcie ten sam rzeczownik θεωρία oznaczający poznanie wizualne, a także określenia z grupy φιλοσοφείω, co jest już zwracającym uwagę ewenementem, aczkolwiek nieco inaczej wybrzmiewa Pitagorejskie φιλόσοφος w zestawieniu z dość ogólnikowym φιλοσοφείων Herodota (v.s.). Bardziej znaczące podobieństwo tkwi natomiast w tym samym w istocie przeciwstawieniu modelu życia kontemplatywno-refleksyjnego życiu nastawionemu na władzę i posiadanie, którym to wartościom u Herodota hołduje znany ze swej potęgi władca Lidii Krezus rozmawiający z przybyłym do niego Solonem. Solon reprezentujący godny filozofa dystans w stosunku do Krezusa i jego potęgi udziela władcy cennego napomnienia etycznego, który to akcent, trzeba przyznać, nie pojawia się w relacji Heraklidesa, warto natomiast dodać, że samemu Herodotowi nie jest obce – *explicito* – również znane rozgraniczenie między trzema rodzajami uczestników życia publicznego. Kiedy bowiem pisze o Grekach, którzy wraz z Kambizesem dotarli do Egiptu, wyróżnia wśród nich tych, którzy przybyli tam dla handlu, następnie uczestników wojennych zmagani i wreszcie grupę „obserwatorów” (θεηταί) powodowanych chęcią zobaczenia kraju<sup>17</sup>. Trudno oczywiście na tej podstawie dowodzić, że bezsprzecznie czerpał Heraklides wprost z Herodota, niemniej podobieństwa są dość wyraźne, a z drugiej strony podobieństwa między podziałem, jaki dokonany został u Heraklidesa, a Platońskim rozgraniczeniem trzech typów ludzi wbrew pozorom nie wydają się oczywiste.

Klasyfikacji postaw i postępowania ludzkiego w myśl schematu φιλοχρήματος – φιλότιμος – φιλόσοφος dokonuje Platon pierwszy raz bodaj w *Fedonie* (68b8–c3), tu jednak łączy ludzi należących do pierwszej i drugiej grupy wspólnym, a budzącym zastrzeżenia, określeniem „miłośnik ciała” (φιλοσώματος), nie stosuje też w ogóle poznawczego kryterium podziału, uwypuklając w zamian czynnik etyczny, jakim jest lęk przed utratą dóbr, a z drugiej strony wolność od niego (82c2–8). Podział ten z całą godną Platona synonimią odzywa się dość wyraziście w *Politei*, gdzie początkowo pojawiają się wprawdzie tylko „miłośnik zaszczytów” (φιλότιμος – 347b2), dalej nazywany również „miłośnikiem zwycięstw” (φιλόνομος – 551a7), oraz „miłośnik pieniędzy”<sup>18</sup>, z których ambicjami pełna dystansu postawa filozofa konfrontowana jest jedynie domyślnie, niemniej w dalszej części utworu dokonuje już Platon pełnego wyliczenia „trzech rodzajów ludzi” i trzech sposobów życia, stawiając, co więcej, filozofa w pozycji arbitra, który miarodajnie oceni wartość tych trzech różnych wyborów drogi życiowej<sup>19</sup>. Tego

<sup>17</sup> Hdt. *Hist.* III, 139, 4–6: ἄλλοι τε συχνοὶ ἐς τὴν Αἴγυπτον ἀπίκοντο Ἑλλήνων, οἱ μὲν, ὡς οἰκός, κατ’ ἐμπορίην, οἱ δὲ στρατεούμενοι, οἱ δὲ τινες καὶ αὐτῆς τῆς χώρας θεηταί.

<sup>18</sup> Plat. *Resp.* 347b2: φιλάργυρος; por. 551a8: φιλοχρήματος.

<sup>19</sup> Tamże, 581c3–4: Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνομον, φιλοκερδέες; por. 582d7–9: Ἄλλα μὴν καὶ δι’ οὐ γὰρ δεῖ ὄργανου κρίνεσθαι, οὐ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτίμου, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου.

akcentu nie ma u Heraklidesa, gdzie ocena dokonuje się niejako „z zewnątrz”, inny jest też – co istotniejsze – rodzaj filozofii reprezentowanej przez owego „miłośnika mądrości”. Kiedy bowiem zastanawia się Platon nad kryterium (ὄργανον), z pomocą którego filozof oceni wszystkie te trzy postawy życiowe i przyjemności związane z takim, a nie innym wyborem, stwierdza, że uczyni on to, posługując się „logosem”, czyli metodą dialektyczną<sup>20</sup>. Tego akcentu nie znajdziemy ani u Herodota, ani też w relacji Heraklidesa, gdzie mędrzec, czy dokładniej ujmując badacz, oddany jest wyłącznie poznaniu typu kontemplatywnego.

Odzywają się, trzeba przyznać, w relacjach o Pitagorejskim początku pojęcia filozofii echa myśli, które można wiązać z nauką Platona, niemniej nie w każdej z nich i nie w pełni zgodnie. Jest to, po pierwsze, motyw mądrości boskiej i niedoskonałości w tym względzie człowieka, a także, po drugie, związane z takim przekonaniem pojęcie filozofii jako jedynie dążenia ku owej nieosiągalnej dla ludzi mądrości. Platon daje wyraz temu przekonaniu już w *Lizysie*, a z głębszym uzasadnieniem w napisanych później *Uczcie* i *Fajdrosie*. W *Lizysie* (218a) jest to myśl, że nie filozofują ani mądrzy, ani głupi, lecz jedynie ci, którzy mądrości jeszcze nie osiągnęli, to znaczy ci, którzy znajdują się „po środku”, czyli ἐν μέσῳ. Tak też określa status filozofa Diotyma w Platonijskiej *Uczcie* (203e4–204a5) – jako pozycję między skończoną mądrością (tu już *explicite* przypisaną bogom) a zupełną głupotą, nieco żartobliwie przyznając tę pozycję Erosowi jako synowi (odwróćmy kolejność) „biedy” (Πενία) i pewnej szukającej wyjścia z niej aktywności (Πόρος). I taki też wizerunek filozofa, ciągle aktywnego, krytycznego i poszukującego pozostawia *Fajdros*, gdzie zastrzega Platon, iż określenie mędrca odpowiednie jest tylko dla boga, a kondycji ludzkiej odpowiadać może wyłącznie nazywające taką aktywność słowo φιλόσοφος<sup>21</sup>.

W zestawieniu z tak wyraziście zarysowaną koncepcją aktywności intelektualnej filozofa myśl, iż mądry nie jest żaden człowiek, a jedynie bóg, jaka odzywa się w przekazie Diogenesa Laertiosa, a połowicznie jedynie wybrzmiewa w świadectwie Diodora (stwierdzającego, że mądry nie jest żaden człowiek), jest wypowiedzią tak mało ekwiwalentną, że w żaden sposób nie może dokumentować wpływu Platonijskiego. Pozostałe omówione powyżej świadectwa „Pitagorejskie” na ten temat milczą. Znajdziemy w nich natomiast (a dokładnie u Jamblicha – v.s.) określenie ζήλωσις charakteryzujące filozofię jako swego rodzaju dążenie,

<sup>20</sup> Tamże, 582d11: Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρίνεσθαι. ἢ γάρ; por. „It was by means of words and discussion that we said the judgement must be reached; was it not?” – P. Shorey ([online], dostępne na: <https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L276.pdf>, s. 379 [dostęp: 1.04.2020]) [podkr. Z.D.].

<sup>21</sup> Plat. *Phaedr.* 278d3–6: ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπει τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχοι.

które treścią swoją może być paralelne w stosunku do sposobu pojmowania tej aktywności, jaki znajduje wyraz u Platona. Podobnie jak w występującej u Diodora formie czasownikowej ζηλῶν – „zazdroszczący”, „podziwiający”, lecz i „ubiegający się”, odzywa się w tym określeniu akcent ludzkiej niedoskonałości i jakiegoś jednak dążenia ku boskiej niekwestionowanej mądrości. Diogenes Laertios ko- goś takiego, czyli w tym przypadku filozofa, określa nieco wznioślej przydawką ἀσπαζόμενος, co znaczy, iż „pozdrawia”, „wielbi” on skończoną boską mądrość, a nawet – uwzględniając etymologię słowa – usiłuje ją do siebie „przyciągnąć”, lecz określenie to osadza ów autor w późniejszej już niż pitagorejska tradycji. Czy na tej podstawie można mówić o dokumentowanym w jakikolwiek sposób związku pitagorejskiego pojęcia filozofii z koncepcją aktywności poszukującej filozofa zarysowaną w dialogach Platona? W sytuacji, gdy w trzech wspomnianych Platońskich opisach owej aktywności czasowniki, o których mowa była powyżej, w ogóle nie występują, nic nie uzasadnia istnienia takiego związku.

Można zastanawiać się też nad tym, na ile filozofia, jakiej oddaje się Pitagorejski obserwator bytu, ma w ogóle charakter poszukujący. Biorąc pod uwagę złożenia greckie z przedrostkiem φιλο – można, jak to czyni W. Burkert, wyróżnić w tego typu związkach również akcent wzajemnej bliskości, czy może już „zażyłości” (*Vertrautheit*, s. 172) filozofa i najcenniejszej dla niego mądrości, który – zdaniem owego autora – dominuje w treści wszystkich takich połączeń. Należy jednak, gwoli prawdy, zauważyć, iż we wszystkich w zasadzie przypadkach (również w tych, którymi W. Burkert dokumentuje swoje przekonanie) w treści złożenia z przedrostkiem φιλο- współwystępują w jakiejś proporcji wszystkie trzy, czy też dwa, wyróżnione przez niego czynniki: tak „zażyłość”, jak i „tęsknota” oraz wynikające z niej „dążenie”. Daje się to zauważyć i w połączeniu φιλοπτόλεμος (s. 172), oznaczającym „miłośnika wojen”, i w formach (s. 173) φιλέλλην („miłośnik Hellenów”) oraz φιλόανθρωπος („człowiek kochający ludzi”), jako że ktoś, kto kocha wojny, siłą rzeczy tęskni za nimi i do nich dąży, podobnie jak ktoś, kto lubi ludzkie towarzystwo czy też w szczególności sposób lubi Greków. Interpretacja tego typu złożenia wiąże się więc zawsze z pytaniem, na ile dynamizujemy ich wymowę, kładąc nacisk na ów element dążenia, jak to jest widoczne w poglądzie Platona na filozofię, a na ile odstępujemy od akcentowania tej aktywności, poprzestając na odnalezieniu w owym miłośniczym związku jedynie aktualnego wzajemnego kontaktu będącego na przykład pełną uwielbienia kontemplacją, czemu odpowiadałaby wspomniana powyżej Pitagorejska θεωρία.

Podsumowując powyższe uwagi, zapytajmy więc, czy można mówić o tym, że Heraklides w swej przypowieści o Pitagorasie czerpał ze źródeł Platońskich. Z pewnością nie, podobnie jak nie można twierdzić, że Platońskie pojęcie filozofii nie wpłynęło na treść anegdoty, którą zamieszcza w swym przekazie. Dziwić może jedynie stanowczość, z jaką znakomici badacze ferują przesądzające o jednym bądź drugim werdykty, popadając w skrajności, których wystrzegają



się już – trzeba przyznać – komentatorzy nowszej generacji. Dodajmy jednak i to, że kwestia, która roztrząsana jest przez nich z taką skrupulatnością, wydaje się w znacznej mierze „pseudoproblemem”, skoro Platon, z którego mieli czerpać autorzy przekazów o Pitagorasie, od pitagorejczyków właśnie przejąć miał w większości – jak się powszechnie przyjmuje – poglądy, na które wskazują badacze komentujący owe przekazy. Powstająca sytuacja swoistej *petitio principii* uzmysławia, że nie jest może najistotniejsze, jaki był wkład personalny w wypracowanie koncepcji poznania filozoficznego, jaka znajduje wyraz w anegdocie opowiedzianej przez Heraklidesa, lecz warto skupić się w zamian na samej owej koncepcji, która w jakiś sposób zaprzecza praktyce aktywności dyskursywnej, jaką znamy z dialogów sokratycznych Platona. Jest to filozofia firmowana określeniem *θεωρία* – swego rodzaju filozofia kontemplatywna.

## 2. Pojęcie filozofii kontemplatywnej

Jako motto podejmowanych właśnie rozważań posłużyć mogą słowa Arystotelesa, według którego do filozofa należy to, by zdolny był rozpatrywać – *θεωρεῖν*, czyli ogarniać swym rozumieniem, wszystko to, co istnieje<sup>22</sup>. Użyty przez owego autora czasownik w kontekście rozważań, w jakich się znajduje, wytraca mocno swoją treść „wizualną”, ujmując całą rozległą procedurę filozoficznego badania bytu, niemniej jego związek z określeniem *θεωρία* oznaczającym kontemplację, czyli oglądowy kontakt z przedmiotem poznania, jest bezsprzeczny. Tak też jako „kontemplację rzeczy istniejących” (*contemplationem rerum*) określa filozofię Cycero w znanym już przekazie o Pitagorejskiej genezie tego pojęcia. „Kontemplacja” jest tym słowem, które sprowadza aktywność umysłową filozofa do wizualnego kontaktu z rzeczywistością, taka bowiem jest treść zarówno greckich leksemów *θεωρία* – *θεωρεῖν*, jak i łacińskiego czasownika *contemplari*, od którego pochodzi określenie, jakim posłużył się Cycero. Można jedynie zastrzec, że ta „kontemplacja” filozofa, inaczej niż wpatrywanie się wspomnianych „gapiów” w przebieg zmaganiań atletycznych, jest wejrzeniem w głębsze treści bytu<sup>23</sup>, niemniej w swej istocie pozostaje ona tym samym niezmiennie oglądowym kontaktem ze skupiającym uwagę przedmiotem.

<sup>22</sup> Aristot. *Metaph.* 1004a34–b1: καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.

<sup>23</sup> Por. Iamblichus, *On the Pythagorean Life*, transl. with notes and introd. by Gillian Clark, Liverpool University Press, Liverpool 1989, s. 23: [komentarz do r. 59] „philosophical usage of »intellectual vision« which requires both hard intellectual work and the focussing of the mind on changeless reality, not worldly concerns”.



Wizualny charakter „kontemplatywnego” aktu poznawczego, który można określić jako „stan intelektu, będący prostym i wolnym od przeszkód oglądem przedmiotowym”<sup>24</sup>, wydaje się bezsprzeczny, mimo podkreślonych powyżej różnic dotyczących głębi tego rodzaju penetracji rzeczywistości oraz udziału w niej intelektu jako właściwego organu odbiorczego doznań wzrokowych. W przytoczonej powyżej definicji zwraca ponadto uwagę wskazanie na prosty charakter takiego kontaktu z przedmiotem poznania i brak przeszkód na tej drodze, co można sprowadzić do jednej konstatacji, przyjmującej bezpośrednio doznania kontemplatywnego, to znaczy do stwierdzenia braku jakichkolwiek operacji pośredniczących, które byłyby konieczne, by do owego kontaktu doszło. Prosty i bezpośredni charakter poznania kontemplatywnego jest czymś oczywistym również dla innych badaczy zagadnienia, którzy opisują kontemplację jako „proste ujęcie intelektualne, jakby utkwienie wzroku intelektu w poznawanym przedmiocie”<sup>25</sup>, bądź jako samo tylko „proste widzenie”<sup>26</sup>.

Zarysowuje się też wyraźna opozycja między nieustającą aktywnością, jaką wykazują uczestnicy dyskursu sokratycznego, a receptywnym w zasadzie charakterem poznania kontemplatywnego. Mówi się nawet o bierności, jaka cechuje takiego obserwatora bytu, a nawet – co już staje się trochę kontrowersyjne – o braku z jego strony jakiegokolwiek wysiłku intelektualnego<sup>27</sup>. Sama zresztą bierność, czyli swego rodzaju intelektualna bezczynność tego, kto umysłem dociera do prawdy najwyższej, budzi obiekcje teoretyków zagadnienia, co znajduje wyraz w swoistym oksymoronie, jakim jest zestawienie „czynność bierna” – dość dziwaczne, lecz mające rodowód Arystotelejski<sup>28</sup>. Oddanie się takiej, przyjmijmy,

<sup>24</sup> I. Münter, *Filozoficzne elementy poznania kontemplacyjnego*, „Analecta Cracoviensia” 2014, t. 46, s. 93–206 – s. 196.

<sup>25</sup> J. Idźkowski, *Kontemplacja a cnoty w tekstach św. Tomasza* [online], dostępne na: <http://katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos31.htm>, s. 1 [dostęp: 1.03.2007]: „Otóż zasadniczo kontemplacja to czynność intelektu, a drugorzędnie czynność woli. Jest to tzw. *simplex intuitus* lub *simplex intellectus* lub *simplex apprehensio*, czyli proste ujęcie intelektualne, jakby utkwienie wzroku intelektu w poznawanym przedmiocie”.

<sup>26</sup> T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. XXII, z. 1, s. 63–72 – s. 69: „W definicjach kontemplacji bardzo często pojawia się przekonanie, że jest ona czynnością prostą [...] że jest to *intuitio simplex* czyli proste widzenie”.

<sup>27</sup> Por. T. Stępień, *Kontemplacja...*, s. 69: „[...] kontemplacja nie jest określana normalnie jako czynność, tylko dodaje się tutaj, że jest to czynność bierna, czynność bez działania itp. [...] Nie jest to więc aktywne poszukiwanie prawdy, ale raczej jej posiadanie, które nie wymaga wysiłku”.

<sup>28</sup> U Arystotelesa bowiem pojawia się zestawienie ἐνέργεια θεωρητική (*Eth. Nicom.* 1177a16–18, 1178b21–22), tłumaczone jako „activity of contemplation” (H. Rackham) czy też „czynność teoretycznej kontemplacji” (D. Gromska), o czym obszerniej mowa będzie poniżej.

receptywnej, a zarazem w jakiś sposób aktywnej, kontemplacji skutkuje z konieczności obraniem trybu życia, który można nazwać określeniem *vita contemplativa*, który też wyłącza kontemplującego filozofa z życia społecznego i biegu codziennych spraw ludzkich, oznaczając *de facto* jego społeczną izolację. Jest to postawa będąca przeciwieństwem w stosunku do modelu *vita activa*, jakiemu hołdować ma na przykład aktywny w życiu publicznym filozof typu sokratycznego. Przenosząc tę alternatywę na grunt interesujących nas realiów, można stwierdzić, że już wtedy wyłaniają się „dwie przeciwstawne wizje roli filozofa w społeczeństwie, pitagorejska i sokratejska, sytuujące go albo po stronie *bios theoretikos*, albo *bios praktikos*”<sup>29</sup>. Trudno się jednak oprzeć refleksji, że „wysiłek aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym”, jaki podejmował Sokrates ustawicznie niepokojący swoich współobywateli różnymi dylematami etycznymi, nie znalazł uznania u jego współczesnych, którzy byli zapewne zdania, że kimś w zasadzie nieszkodliwym, a przynajmniej mniej szkodliwym, jest filozof oddany kontemplacji, w przeciwieństwie do uderzającego w przyjęte wartości dialektyka typu sokratycznego, co ostatecznie przełożyło się na wytoczony Sokratesowi proces i wiadomy werdykt sądowy.

Problemów tego rodzaju nie miał otoczony nimbem tajemniczości filozof wizjoner<sup>30</sup>, który właśnie owym wyłączeniem się ze spraw zaprzatających ogół ludzi, a nawet wzniesieniem się ponad społeczną rzeczywistość budził – co można wyczytać z różnych „żywotów Pitagorasa” – niezwykle szacunek zwykłych „zjadaczy chleba”. Można uznać to za wpływ emanującej z kogoś takiego natchnionej czy nawet boskiej doskonałości, jako że – i będzie to kolejna „kanoniczna” cecha poznania kontemplatywnego – tego rodzaju widzenie uznawane jest za „najdoskonalszy akt człowieka z racji poznawania i miłowania tego, co już występuje w akcie poznania pojęciowego”<sup>31</sup>. Doskonałość ta dopuszcza, jak wynika z powyższego, również określone nastawienie emocjonalne w stosunku do przedmiotu

<sup>29</sup> P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 13; por. s. 10: „Pitagorejska przypowieść sytuuje filozofa niejako obok lub ponad zmiennym życiem społeczno-politycznym i wyznacza mu rolę »pilnego« – aczkolwiek biernego – obserwatora. Alternatywny obraz odnajdujemy przyglądając się postaci Sokratesa, takiego, jakim go znamy z wczesnych dialogów Platona. [...] Sokratejski filozof nie pozostaje biernym obserwatorem otaczającej rzeczywistości, lecz podejmuje – w ramach sfery publicznej – wysiłek aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym”.

<sup>30</sup> Jeżeli bowiem przyjmujemy nawet, że miał miejsce lincz, jakiego rzekomo dopuścili się mieszkańcy Krotony na pitagorejczykach – co jest rzeczą mocno wątpliwą (v.s.) – niezbite pozostanie to, że przyczyną tego samosądu była nie kontemplatywna izolacja członków owej kongregacji, lecz właśnie sprzeczna z modelem *bios theoretikos* ich aktywność polityczna.

<sup>31</sup> I. Münter, *Filozoficzne elementy ...*, s. 196; por. T. Stępień, *Kontemplacja ...*, s. 69: „Na koniec trzeba zauważyć, że kontemplacja jako pewien typ poznania jest w pewnym wymiarze poznaniem doskonałym”.

kontemplacji, przeciwne idei *sine ira et studio*, której z założenia hołduje dialektyk racjonalista. Można przyjąć, że jest to pełne egzaltacji uwielbienie, determinowane w jakiś sposób niezwykłością przedmiotu poznania kontemplatywnego, uwielbienie o charakterze mistycznym czy wręcz religijnym. Będzie ono oczywiście wzrastać w miarę wznoszenia się intelektu, jako faktycznego receptora wizji kontemplatywnej, ku coraz doskonalszym formom bytu i w swym najwyższym natężeniu osiągać już pewien wymiar nadprzyrodzony<sup>32</sup>. Jest to oczywiście interpretacja aktu kontemplatywnego dość już odległa od realiów antycznych, niemniej jeżeli przyjrzymy się dokładniej życiu i obyczajom pitagorejczyków, okaże się, w jak znacznym stopniu obecny w ich przekonaniach był element wiary i mistycznego skupienia na ujawnianych przez założyciela kongregacji prawdach.

Pojawiający się powyżej „kontrprzykład” wobec poznania kontemplatywnego, za jaki można uznać dialektyczny model filozofii, nakazuje jednak podjąć również kwestię relacji wzajemnej tych dwóch tak różnych dróg poznania filozoficznego. Nawet jeżeli przyjmiemy, że „kontemplacja, jako posiadanie prawdy i cieszenie się prawdą, jest poznaniem doskonalszym od rozumowania”<sup>33</sup>, nie stanie się jasne, czy te dwa typy poznania pozostają niezależne jeden od drugiego, czy też doznanie kontemplatywne (oczywiście doznanie wyższej rangi) jest z konieczności poprzedzone, bądź nawet uwarunkowane, aktywnością intelektualną typu dyskursywnego. W tym względzie nie dają jasności ani autorzy antyczni, ani współcześni teoretycy zagadnienia. Już bowiem Platońska słynna *ellampsis*, czyli nagły błysk intelektualnego olśnienia, uznany za ostateczny akt zrozumienia<sup>34</sup>, aczkolwiek poprzedzona jest opisem żmudnej drogi poznania dialektycznego, rozpala się w umyśle badacza blaskiem dość niespodziewanym i trudno wytłumaczalnym

---

<sup>32</sup> Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985, s. 29: „Kontemplacja w swej istocie jest aktem rozumu. Można ją określić jako wpatrywanie się umysłowe w prawdy poznane. Może ono się dokonywać na poziomie czysto przyrodzonym, i wówczas będziemy mieli kontemplację naturalną, jak to ma miejsce u myślicieli, naukowców oddanych całkowicie szukaniu i badaniu prawdy. Kontemplacja chrześcijańska, którą mamy na myśli, jest nadprzyrodzona; jest dziełem rozumu oświeconego wiarą oraz nadprzyrodzonej cnoty miłości i darów Ducha Świętego”.

<sup>33</sup> T. Stępień, *Kontemplacja...*, s. 69.

<sup>34</sup> Dodajmy, akt o charakterze wizualnym, co potwierdzą zarówno A. Krokiewicz, według którego jest to „nagła wizja idei” (A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1971, s. 322), jak i M. Maykowska pisząca o „prawdach”, które w tym momencie „odślaniają się w ciszy widzącym oczom zjednoczonego z bogiem człowieka” (M. Maykowska, *Wstęp*, s. XXIV, [w:] Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987), jak wreszcie N.P. White będący zdania, że Platońska „iluminacja” oznacza po prostu „widzenie idei” („to view Forms” – N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976, s. 205).

(*Epist. VII 344b7*), a jeszcze mniej zasłużona, to znaczy wypracowana, wyda się „iluminacja”, jakiej doznają wybrańcy u Świętego Augustyna. Płacze się w swym wyjaśnieniu również współczesny badacz tej kwestii, skoro stwierdza najpierw, że „prawda jest widziana przez intelekt bez konieczności szukania jej poprzez rozumowanie”<sup>35</sup>, a później dodaje, iż „rozumowanie już musiało się zakończyć i dlatego człowiek może posiadać odkrytą prawdę i cieszyć się nią, czyli ją kontemplować”<sup>36</sup>. Można przyjąć, że zakłada on – podobnie jak Platon – potrzebę czy też celowość wcześniejszego postępowania dialektycznego, z którego jednak nie wynika w prostej konsekwencji kontemplatywne doznanie intelektualne. Nazwijmy to uśłowaniem racjonalisty zmierzającego do uchwycenia w jakiś sposób tego, co ponadracjonalne, uśłowaniem w aspekcie filozofii kontemplatywnej niekoniecznym, jeżeli przyjmiemy i w tym zakresie pewien „wzrost” poznawczy, to znaczy konsekwentne „wznoszenie się” doznania typu wizualnego od postrzegania form istnienia osadzonych w sferze zmysłowej ku intelektualnemu oglądowi bytów czysto pojęciowych.

Nie mniej trudną kwestią jest odpowiedź na pytanie o rezultaty, czy też konsekwencje, owego finalnego aktu kontemplacji, a nawet niższej rangi aktów poznania tego rodzaju. Można z jednej strony przyjąć, że wizja kontemplacyjna stanowi (niezależnie od poziomu, na jakim zachodzi owa „gnoza”) cel sam w sobie i akt poznania ostatecznego, można jednak również zakładać, że z chwilą, gdy ona dokona się już, dochodzi do swoistego „oprzytomnienia” umysłu, to znaczy obudzenia się w nim zmysłu racjonalnego i tym samym rozumnej myślowej aktywności. Dodajmy, że tego rodzaju aktywność myśli jest już pomostem otwierającym przed wyobcowanym mistykiem wizjonerem drogę do porozumienia z ludźmi, a nawet dydaktyczno-wychowawczego na nich oddziaływania, czego przykładem może być Pitagoras, przechodzący od kontaktu z bytem najwyższym ku działalności dydaktycznej (v.s.). W tej kwestii zdania też będą podzielone, skoro w myśl jednego poglądu kontemplacja jako „pierwsze ujęcie intelektu” staje się „bazą” dla intelektu czynnego, który korzystając ze swej *vis cogitativa* zaczyna wtedy tworzyć standardowo pojmowaną wiedzę<sup>37</sup>, z czym jednak nie zgodzi się chociażby Arystoteles, uznający „teorię”, która niczemu więcej nie służy, za osta-

<sup>35</sup> T. Stępień, *Kontemplacja ...*, s. 68.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> J. Idźkowski, *Kontemplacja ...*, s. 1: „Pierwsze ujęcie intelektu, owo *simplex apprehensio* rodzące słowo serca, na którym spoczywa wola kierująca człowieka do poznawanej rzeczywistości, jest właściwym aktem kontemplacji. Dopiero na bazie tych pierwszych ujęć poznawczych, intelekt czynny we współpracy z władzą konkretnego osądu (*vis cogitativa*), pamięcią (*memoria*) i wyobrażeniami (*imaginatio*), konstruuje wiedzę”.

teczne spełnienie życiowe istoty poznającej<sup>38</sup>. Pierwsza opcja stawia przed niebezpieczeństwem zaistnienia pewnej *petitio principii*, czy też *perpetuum mobile*, skoro rezultatem aktu kontemplacji, będącego rezultatem rozumowania, jest jakiegoś kolejne rozumowanie, wybór drugi prowadzi natomiast do swoistej „aporii”, czyli pewnego odrętwienia myślowego. W każdym razie pytanie, czy jest kontemplacja stanem umysłu już ponadracjonalnym, czy dopiero przeddialektycznym, czy też jednym i drugim równocześnie, nie zyskuje jednoznacznej odpowiedzi, a inaczej zapewne odpowie na nie zaprzysięgły racjonalista, inaczej natomiast mistyk wąpiący w zdolności ludzkiego rozumy.

Argumentacja powyższa wzbudzać może to zastrzeżenie, iż sięga po tomistyczną interpretację aktu kontemplatywnego, odległą już od realiów starożytnych, jakkolwiek, co należy podkreślić, w tym przypadku odległą jedynie w aspekcie diachronicznym, nie natomiast problemowym, co potwierdzi chociażby przykład oddającego się dydaktyce Pitagorasa czy fakt, iż Platoński filozof zstępuje jednak z wyżyn ostatecznego poznania, by szerzyć wśród ludzi światło prawdy. Usprawiedliwia autora niniejszych słów to, że w racjonalnej myśli greckiej kłopotliwe zagadnienie poznania kontemplatywnego nie doczekało się teoretycznego opracowania, z wyjątkiem może niewielkiego wywodu, jaki „czynności teoretycznej kontemplacji” poświęcił Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej*.

Arystoteles podejmuje kwestię teoretycznej kontemplacji w kontekście rozważań nad spełnieniem się życiowym człowieka, zwracając tym samym uwagę również na etyczny aspekt zagadnienia. W tym względzie zaznacza się dość istotny problem, na ile teoretyczna kontemplacja, oznaczająca brak społecznej aktywności i wyobcowanie tego, kto jej się oddaje, ze społeczności, do której należy, pozostaje w zgodzie z wymogami obywatelskiej *aretē*, o której stanowił w podstawowej mierze aktywny udział w życiu społeczno-politycznym ówczesnej *polis*. Arystoteles stanąwszy przed tym problemem rozwiązuje go w sposób godny *par excellence* intelektualisty: uznaje, że jednak człowiek spełnia się ostatecznie nie w obywatelskim działaniu, lecz osiągnąwszy równy szczęściu bogów stan swoistej kontemplatywnej samowystarczalności (*αὐτάρκεια*)<sup>39</sup>. Arystoteles zdaje sobie oczywiście sprawę z tego, że człowiek w przeciwieństwie do bogów zmuszony

---

<sup>38</sup> Por. M. Drwiega, *Człowiek w filozofii arystotelesowskiej*, „Anthropos? Czasopismo naukowe przy Wydziale Filologicznym UŚ” 2008, nr 10–11 [online], dostępne na: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/drwiega.htm> [dostęp: 1.04.2020]: „Przypomnijmy, że szczęście jako cel najwyższy jest dobrem samowystarczającym, czyli że nie może być składnikiem jakiegokolwiek innego stanu rzeczy. To kryterium w większym stopniu spełnia *vita contemplativa*, ponieważ gdy *vita activa* wymaga zewnętrznych dóbr, współobywateli oraz przyjaciół, *nous* skupiony na oglądzie pierwszych zasad i przyczyn może się bez nich obejść. Jest ono, *vita contemplativa*, celem najwyższym i autonomiczną wartością”.

<sup>39</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1177a27, por. tamże, 1177b1, b21.



jest zadbać również o swoje biologiczne przetrwanie i nie może osiągnąć najwyższego szczęścia bez zaspokojenia podstawowych potrzeb ciała, niemniej uznaje, iż w tym względzie powinien on poprzestać na tym, co jest naprawdę niezbędne. Dopiero tak postępując, będzie mógł oddać się najcenniejszemu poznaniu „teoretycznemu” i jako „mędrzec” (σοφός) zyskać przychylność bogów, a upodobniwszy się w jakiś sposób do nich, stać się człowiekiem najbardziej, jak na ludzkie możliwości, szczęśliwym (μάλιστ’ εὐδαιμόνων)<sup>40</sup>.

Arystoteles w kilku punktach określa właściwości tej tak cenionej przez siebie teoretycznej kontemplacji. Jest ona zatem, po pierwsze, celem sama dla siebie<sup>41</sup>, jest zarazem – o czym już mowa była powyżej – samowystarczalna. Jest następnie stanem umysłu, którego nic nie zakłóca i nie rozprasza, jest więc czymś „nieprzerwanym” (ἄρπυτον). Ta z kolei cecha wiąże się z następną właściwością, czy też warunkiem zaistnienia owej doskonałej kontemplacji, jakim jest czas wolny od codziennych kłopotów (σχολή). Tak też, jako zajęcie umysłu „wykorzystujące [czy też wypełniające] czas wolny” (σχολαστικόν), określa ją Arystoteles, podkreślający, co więcej, szczególną „właściwą jej przyjemność” (ἡδονὴν οικείαν), którą uznaje za większą wtedy, gdy już możemy cieszyć się posiadaną wiedzą, niż wtedy, gdy jej „poszukiwaliśmy”<sup>42</sup>. Tym też wskazaniem na szczęście (εὐδαιμονία) – szczęście doskonałe, jakie daje człowiekowi owa kontemplacja, zamyka on całą tę syntetyczną charakterystykę opisywanej formy filozoficznej aktywności<sup>43</sup>.

Nazwanie aktywnością owej kontemplatywnej *ataraksji* może wzbudzać obiekcje, niemniej Arystoteles ukazuje ją w ten właśnie sposób, jako pewną zachodzącą w umyśle „czynność” (ἐνέργεια)<sup>44</sup>, w tłumaczeniach przedstawianą jako „czynność teoretycznej kontemplacji”<sup>45</sup>. Ten, wydawałoby się, oksymoron, nie musi oznaczać wewnętrznej sprzeczności w jego poglądzie na ostateczne spełnienie się poznawcze filozofa, który na tym etapie doznawać ma niezakłóconej niczym przyjemności wynikającej z osiągnięcia tego, ku czemu dążył. Teoretyczna kontemplacja, będąc stanem umysłu w jakimś sensie biernym, nie oznacza bowiem

<sup>40</sup> Tamże, 1179a31–32: ὥστε κἀν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ’ εὐδαιμόνων; por. Aristot. *Eth. Eudem.* 1015b11–14; problem szczęścia i obywatelskiej odpowiedzialności owego teoretyka bytu dokładniej rozpatrzony zostanie poniżej (rozdz. V, 5).

<sup>41</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1177b1–2: δόξαι τ’ ἂν αὐτῇ μόνῃ δι’ αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι. οὐδὲν γὰρ ἀπ’ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι.

<sup>42</sup> Tamże, 1177a26–28: εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι.

<sup>43</sup> Tamże, 1177b25: ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὐτῇ ἂν εἴη ἀνθρώπου.

<sup>44</sup> Tamże, 1177a16, a20, a24, b19, b21, b23.

<sup>45</sup> Tłum. D. Gromska – Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 290; por. H. Rackham (transl.): „this activity is the activity of contemplation” – Aristotle, *Nicomachean Ethics* [online], dostępne na: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054:book=10:chapter=7> [dostęp: 1.04.2020].



uśpienia uwagi podmiotu poznającego ani tym bardziej zaniku jego poznawczej świadomości, lecz przeciwnie – zwiększone jej natężenie, pewien stres pozytywny wiążący się z doznawaną dość intensywnie przyjemnością. Ta „energia” nie jest więc energią kinetyczną, lecz wysoce kumulatywną energią w naszym rozumieniu tego słowa potencjalną.

Zdecydowane obiekcje budzi natomiast interpretacja, w myśl której owa „energia” czy też „czynność” jest czynnością rozumu<sup>46</sup>, skoro tak ówczesni, jak i późniejsi teoretycy zagadnienia z rozumem wiążą aktywność poznawczą zupełnie innego typu, mianowicie poznanie typu dyskursywnego<sup>47</sup>. Poznanie to mieści się w sferze sformułowań słownych, czyli logosu, którego to terminu w swoich rozważaniach nad teoretyczną kontemplacją Arystoteles nie używa w ogóle, i to z pełną – o czym jestem przekonany – świadomością. Stosuje on, podobnie jak Platon, termin *voûç*<sup>48</sup>, podkreślając w ten sposób inny, to znaczy czysto umysłowy i już niedialektyczny, charakter doświadczenia poznawczego, jakie staje się udziałem filozofa „teoretyka”, którego określa słowem „mędrzec” (*σοφός*)<sup>49</sup>. Użycie przez niego tego terminu budzi kolejne zastrzeżenie i tworzy kolejny problem, jako że ów „teoretyk”, który wciąż pozostaje dążącym jedynie ku doskonałości filozofem<sup>50</sup> – zdaje się osiągać stan równy bogom, na co nie zgodzi się (o czym mowa była powyżej) również sam Arystoteles. Czy zatem należy uznać, że w takiej sytuacji filozof może osiągnąć poziom boskości i stać się mądry w pełnym znaczeniu tego słowa?

Odpowiemy, że może to nastąpić, jeżeli filozofia nie będzie jedynie próbą formułowania i sprawdzania sądów, które wyrażają nasze zawsze niepewne przekonania, to znaczy z chwilą, gdy zyska ona swój stabilny wymiar kontaktu z przedmiotem refleksji poznawczej innego niż Sokratejska *ἐξέτασις* (*Theaet.* 210c2), czyli dialektyczne sprawdzanie wartości kolejno nasuwających się myśli, które nigdy nie przestają być jedynie hipotezami. Takich hipotez nie potrzebuje wysuwać i sprawdzać filozof pitagorejski, który bazuje na doświadczeniu typu *θεωρία*,

<sup>46</sup> Np. Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, s. 290–295; tłumaczkę (D. Gromska) usprawiedliwia jedynie trudność znalezienia innego polskiego terminu, który brzmiałby w tym miejscu przekonująco.

<sup>47</sup> Rozgraniczenie to wyraźnie zaznacza się już u Platona (v.i.), zdecydowaną postać zyskuje natomiast w koncepcji Plotyna, który dokonuje pełnego rozdziału tzw. dialektyki rozumowej oraz dialektyki umysłowej, wykazującej wszystkie cechy „teoretycznej kontemplacji”, jaką opisuje Arystoteles; por. A. Przybylski, *Dialektyka Plotyńska*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 1998, nr 12, s. 3–16.

<sup>48</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1177a13, a20, a21, b19, b30, 1178a7, a22, 1179a23.

<sup>49</sup> Tamże, 1177a29, a32, 1179a32.

<sup>50</sup> Tak oddaje Arystoteleski termin *σοφός* D. Gromska (jw.); H. Rackham (jw.), tknięty wyluszczonej powyżej obiekcją, używa określenia „wise man”.

dającym pewność, jaka płynie ze swoistej „autopsji”, tak empirycznej, jak i na pewnym poziomie czysto intelektualnej. Jeżeli przyjmiemy ten rodzaj doświadczenia poznawczego i opierającej się na nim wiedzy, możemy za Arystotelesem nazwać mędrcem Pitagorasa oraz innych wybrańców, którzy owej boskiej wizji dostąpili.

Tytułem podsumowania warto zestawić treść wywodu Arystotelesa na temat teoretycznej kontemplacji z omówionymi powyżej ustaleniami badaczy zagadnienia, by przekonać się, ile zgodności jest w obrazie filozofii kontemplatywnej, jaki wylania się z tej sięgającej głęboko w przeszłość refleksji, w naszym znaczeniu, teoretycznej. Wspólne i ponadczasowe wydaje się więc przede wszystkim przekonanie o prostym i bezpośrednim charakterze doświadczenia kontemplatywnego, co Arystoteles podkreśla, wyłączając je z kręgu przeróżnych spraw, które – zaprzatając umysł człowieka – mogą komplikować przebieg tego aktu poznawczego<sup>51</sup>. Jest to następnie doświadczenie, które można nazwać biernym, jednak nie w sensie poznawczej pasywności, lecz jako akt z założenia receptywny, zupełnie inny niż poszukująca i kreatywna aktywność myślowa filozofa typu sokratycznego. Arystoteles zaznacza to, wprowadzając element spokoju (συχολή) i przyjemności właściwej bogom, którzy o nic nie zabiegają (*Eth. Nicom.* 1178b8–21), oraz wszystkim tym, którzy wiedząc, „przyjemniej czas spędzają anizeli ci, co prawdy dochodzą” (*Eth. Nicom.* 1177a26–7 – tłum. D. Gromska). Jest to po trzecie, co bardzo istotne, doświadczenie poznawcze o charakterze wizualnym. Wprawdzie podczas lektury *Metafizyki* Arystotelesa nie wydaje się to oczywiste, niemniej jednak wynika ze sposobu, w jaki owa θεωρία przedstawiona zostaje w obu jego *Etykach*, szczególnie w *Etyce eudemejskiej*, w której mowa jest na przykład o „teorii” polegającej na podziwianiu pięknych wizualnie przedmiotów (1231a2–4) czy przyglądaniu się widowiskom artystycznym łączącym elementy sztuk akustycznych i wizualnych (1245a22).

Akcentem, który w niewielkim stopniu znajduje wyraz w omówionych nowożytnych interpretacjach poznania kontemplatywnego, jest widoczny w ujęciu Arystotelesa element hedonistyczny, jednak już w chwili, gdy zaznacza on, że jest to poznanie doskonałe – najwyższe, jakiego może dostąpić człowiek<sup>52</sup> – a przyjemność stąd płynąca jest „właściwa bogom”<sup>53</sup>, jedne i drugie ustalenia znowu sta-

<sup>51</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1177a28–34, 1178b3–21. Interesujące jest, że dla Arystotelesa teoretyczna kontemplacja, będąc aktem poznawczym prostym i bezpośrednim, nie zamyka się w jakimś „punktowym” momencie czasu, lecz ma swoją ciągłość, nie mając zarazem żadnej struktury, to znaczy żadnych dających się wyróżnić etapów czy elementów strukturalnych. Ciągłość tę wyraża on formami przymiotnika συνεχής (1177a21, a22), tego samego, którym swój byt, prosty i jednolity, określa Parmenides (fragm. 8).

<sup>52</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1177b24–25: ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὐτὴ ἂν εἴη ἀνθρώπου.

<sup>53</sup> Tamże, 1178b21–22: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη (tłum. D. Gromska).

ją się zbieżne. Arystoteles umieszczając akt teoretycznej kontemplacji na szczycie, czy też u kresu, danego ludziom poznania, przenosi życie „teoretyczne” ponad praktykę ludzkich działań, pojmując ową „teorię” jako akt zbliżenia z bogami lub wręcz oddania się jednemu tylko bogu, bóstwu szczególnemu bądź też najwyższemu. Nieprzypadkowe wydaje się odwołanie we wskazanej powyżej sentencji (*Eth. Nicom.* 1178b21) do boga jako jednostki, skoro również w finalnym wywodzie *Etyki eudemejskiej* pojawia się i z czasem dominuje akcent monoteistyczny, jakże bliski naukom Kościoła rzymskiego. Padają tu stwierdzenia, w myśl których bóg [!] jest początkiem i sprawcą wszystkiego, co rodzi się w naszej świadomości (1248a25–9), bóg decyduje o naszym powodzeniu życiowym (εὐτυχία)<sup>54</sup>, bóg sam nie rozkazuje, lecz ze względu na niego właśnie nasz rozsądek (φρόνησις) słusznie nami kieruje (1249b13–15). Całość wyводу zamyka też Arystoteles wezwaniem do kontemplacji boga (τοῦ θεοῦ θεωρία), czyli swoistej adoracji istoty najwyższej (1249b16–19). Dochodzi tu już do odwrócenia perspektywy: bóg przestaje być wzorem i podmiotem poznania kontemplacyjnego, a staje się jego świętym obiektem. Powyższe myśli Arystotelesa – wyjaśniające w jakiejś mierze, dlaczego stał on się bliski teologom Kościoła – traktujemy jednak przede wszystkim jako wskazanie na jeszcze jedną immanentną cechę poznania kontemplatywnego, mianowicie właściwy mu akcent przeżycia religijnego, a ujmując rzecz ściślej – mistycznego, wiążący się z przekonaniem o doskonałym i ostatecznym charakterze tego doświadczenia poznawczego.

Należy przyjąć, że model filozofii kontemplatywnej, jaki wyłania się z przedstawionych powyżej obserwacji, stanowi wyrazistą alternatywę w stosunku do filozoficznej dialektyki, jaką uprawiał Sokrates i ci, z którymi prowadził rozmowy. Tym razem gwar swobodnie toczonej dyskusji ustępuje miejsca milczącej kontemplacyjnej ekstazie, a sceptycyzm badacza kwestionującego każdą prawdę i każde twierdzenie zmienia się w niezachwianą wiarę w doskonały i ostateczny charakter poznania, jakiego wzrokiem i umysłem dostępuje wybraniec – filozof wizjoner. Mówiąc o tak pojmowanej filozofii, warto przyjrzeć się życiu i nauce pitagorejczyków, których milczenie i wiara w świętość nauki wielkiego twórcy ich zgromadzenia przeszły do legendy.

### 3. „Ażeby oglądać niebiosa” – kontemplatywna filozofia pitagorejczyków

Omówione powyżej świadectwa Jamblicha i Cyclerona, dość zgodnie przypisujące Pitagorasowi pojęcie filozofii polegającej na pewnym oglądzie (θεά – *contemplatio*) czy to rzeczywistości w ogóle, czy jej sfer niebiańskich odzwierciedlających

<sup>54</sup> Aristot. *Eth. Eudem.* 1248b4: διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν.

nieśmiertelny porządek liczb, znajdują potwierdzenie w innym jeszcze przekazie Jamblicha, według którego Pitagoras na pytanie, po co żyjemy, odpowiedział: „aby oglądać niebo”, i samego siebie nazwał takim właśnie obserwatorem (θεωρὸν)<sup>55</sup>. Świadcstwo, o którym mowa, mniej byłoby może wiarygodne, gdyby nie obecność tego samego stwierdzenia w młodzieńczym *Protreptyku* Arystotelesa<sup>56</sup>. Konstatacja uznająca całkowitą zgodność wzajemną obu przekazów nie jest sensacyjnym odkryciem, skoro wiadomo, że *Protreptyk* Jamblicha jest w większości kompilacją myśli czerpanych z różnych wcześniejszych źródeł, i można by ze spokojem przyjąć, że w tym przypadku źródłem jest autentyczne stwierdzenie Arystotelesa, potwierdzające „wizualny” charakter Pitagorejskiej filozofii, gdyby nie zaistniały obiekcje, jakim daje wyraz W. Burkert.

Wątpliwości zgłaszane przez tego badacza dotyczą obecności w zachowanej fragmentarycznej wersji *Protreptyku* Arystotelesa zdania, które uznaje on za „dosłowne powtórzenie odpowiedzi Pitagorasa”<sup>57</sup>. Jest to przypisane z kolei Anaksagorasowi stwierdzenie, iż życie jest dla człowieka godne wyboru ze względu na to, że może oglądać niebo, gwiazdy, księżyc i słońce (fragm. 19). W. Burkert uznaje, że w starannie redagowanym utworze, jakim jest Arystotelejska *Zachęta do filozofii*, niedopuszczalna jest tak bliska obecność dwóch na tyle powtarzających się myśli, co podaje w wątpliwość autentyczność jednej bądź drugiej, czy nawet razem jednej i drugiej. Nie jest to jednak sąd, z którym wypada się zgodzić, jako że wyraźnie inna jest intencja i istota myśli zawartej w każdej z dwóch wypowiedzi głoszących ideę badawczego oglądu nieba, skoro Anaksagoras jako typowy „fizyk” kładzie nacisk na sam przedmiot owej obserwacji czy też kontemplacji, natomiast deklaracja Pitagorasa ma już charakter „podmiotowy”. Jest w znacznej mierze jego wypowiedzią na własny temat, rodzajem osobistego wyznania, wnosi też element przeznaczenia, swoistego wyroku boskiego determinującego ludzką, dobrze pojętą aktywność życiową, czynnik obcy Anaksagorasowi, który jednak daje człowiekowi wybór drogi życiowej. Ta Pitagorejska, nieco już mistyczna, wiara w boską kreację i swoistą predestynację człowieka do tego, by oddawał się poznaniu kontemplatywnemu, znajduje wyraz w kolejnym fragmencie *Protrep-*

<sup>55</sup> Iamb. *Protrepticus* 51, 9–13: καὶ τοῦτό ἐστι τῶν ὄντων οὐ χάριν ἢ φύσιν ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός. τί δὴ τοῦτό ἐστι Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, ‘τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν’, καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον.

<sup>56</sup> Aristot. *Protr.*, fragm. 18: Τί δὴ τοῦτ’ ἐστὶν τῶν ὄντων οὐ χάριν ἢ φύσιν ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός; τοῦτο Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, ‘Τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν’, καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον.

<sup>57</sup> W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? ...*, s. 168: „der Ausspruch des Anaxagoras ist nahezu wörtliche Wiederholung der Antwort des Pythagoras”.

tyku, w myśl którego „każdy człowiek został stworzony przez Boga w tym celu, ażeby poznawać i oglądać”<sup>58</sup>.

Czy można jednak przyjąć, że filozofia pitagorejska zawierała się w szeregu, co najwyżej, aktów kontemplacyjnych? Różnorodność oraz niejasność przekazów nie dają podstaw, by uznać słuszność takiego przypuszczenia. Przede wszystkim należy wyjaśnić, czy mówimy o filozofii Pitagorejskiej, czyli myśli samego Pitagorasa, czy też o filozofii pitagorejskiej – produkcie zbiorowego wysiłku intelektualnego członków pitagorejskiej kongregacji i innych badaczy dołączanych przez komentatorów do tej grupy. Interesujące jest bowiem to, że w przeciwieństwie chociażby do epikurejczyków, dla których myśli ich patrona były swoistą ewangelią, pitagorejczycy wykazywali daleko idącą aktywność intelektualną, a niekiedy również samodzielność w interpretacji systemowych dla tej filozofii zasad i rozwiązań.

O samym Pitagorasie trudno w istocie powiedzieć cokolwiek pewnego. Wiarogodni autorzy klasyczni na tyle starannie unikają wzmiankowania samej jego osoby, że nasuwa się wręcz przypuszczenie, iż był on jedynie jakąś zbiorową fikcją, niemającym cielesnego odpowiednika imieniem, którym tak zwani pitagorejczycy konsolidowali swą jedność i wspólne zainteresowania badawcze. I tak na przykład Arystoteles, w bardzo wielu miejscach piszący o nauce pitagorejskiej, Pitagorasa jako takiego wspomina zaledwie raz (poza owym dla niektórych wątpliwym miejscem *Protreptyku*), i to w kontekście formułowanej myśli w sposób nieco pleonastyczny, co może znaczyć, że owa wzmianka jest tylko czymś „późniejszym dodatkiem”<sup>59</sup>. Całkowicie – na ile mogłem to stwierdzić – milczy o nim Ksenofont, a niemal całkowicie Platon, w którego *Państwie* pojawi się jednak unikatowa bodaj wzmianka o tej legendarnej postaci jako etycznym wzorcu wyznaczającym swoim następcom pewien „pitagorejski styl życia”<sup>60</sup>. Wzorcowe i prekursorskie dokonania przypisze zresztą Pitagorasowi także Izokrates, który – nie wspominając go ani słowem w żadnym ze swoich poważniejszych pism – poświęca mu jednak godny uwagi passus w będącej popisem retorycznym

<sup>58</sup> Aristot. *Protr.*, fragm. 20, 1–2: Καλῶς ἄρα κατὰ γε τοῦτον τὸν λόγον Πυθαγόρας εἶρηκεν ὡς ἐπὶ τὸ γινῶναι τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν (tłum. K. Leśniak).

<sup>59</sup> Por. H. Tredennick: „This statement is probably true, but a later addition” (Aristotle, *Metaphysics*, transl. by Hugh Tredennick). Arystoteles pisze w tym miejscu (*Metaph.* 986a) o parach przeciwieństw jako podstawie pitagorejskiej dialektyki bytu, przypisując ten sam pogląd Alkmaionowi z Krotony, którego wiek twórczy przypadać miał na lata starości Pitagorasa.

<sup>60</sup> Plat. *Resp.* 600b2–5: ὡσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις.



mojcie poświęconej egipskiemu królowi Buzyrysowi. Legendarny mędrzec jest tu przedstawiany jako ten, kto od Egipcjan właśnie zaczerpnął i wprowadził do świata greckiego poza „inną filozofią” także ofiary sakralne i pozostałe obrzędy religijne, zyskując dzięki temu takie poszanowanie, że opiekunowie młodzieży bardziej cenili nauki, jakie ich podopieczni pobierali u niego, niż korzyści płynące z ich udziału w czynnościach domowych, a i w czasach późniejszych jego wychowankowie bardziej byli szanowani niż uznani wówczas retorzy (Isocr. *Bus.* 29).

Jednak i w tym wizerunku godnego wyjątkowej czci reformatora religijnego pojawia się pewna rysa, która pozwala dojrzeć jego tak widoczne w innym jeszcze przekazie „drugie oblicze”. Otóż miał Pitagoras według Izokratesa nie tylko obrzędy religijne wprowadzić, lecz także w sposób bardzo spektakularny w nich uczestniczyć, licząc w zamian nie tyle na przychylność bogów, co na to, że zyska odpowiednią reputację wśród ludzi, z nadzieją zapewne na dalsze płynące stąd korzyści<sup>61</sup>. Być może, obserwując te właśnie praktyki, nie powstrzymał się Heraklit z Efezu przed tym, by nazwać go „przywódcą oszustów”, a jego naukę „występną sztuką” (κακοτεχνία)<sup>62</sup>. Zastanawiając się nad trafnością takiej właśnie oceny owej kultowej skądinąd postaci, należy oczywiście wziąć pod uwagę i nietolerancję dla odmiennych postaw oraz poglądów, z jakiej znany był Heraklit, i samą merytoryczną rozbieżność między „programem badawczym” jednego i drugiego. Z pozycji „programowych” zarzuca bowiem Heraklit Pitagorasowi, że uprawia swoiste „wielowiedztwo” (πολυμαθία), polegające na gromadzeniu różnych informacji, z których nie wynika to, co najważniejsze, czyli „umysłowe” pojmowanie bytu<sup>63</sup>. Czy zatem należy rozumieć, że „»mądrość« Pitagorasa opiera się na dobieranych przezeń zapożyczeniach”<sup>64</sup>, czy – jak sugeruje J. Kiersikowski – ma ona wręcz polegać na „łączeniu wielu zasłyszanych nauk, wiadomości czy dzieł, w celu jak największych korzyści samego »uczonego«”<sup>65</sup>? Tak czy tak, nie jest to mądrość, która winna cechować filozofa.

<sup>61</sup> Isocr. *Bus.* 28–29: ἡγούμενος, εἰ καὶ μηδὲν αὐτῶι διὰ ταῦτα πλέον γίγνεται παρὰ τῶν θεῶν, ἀλλ’ οὖν παρὰ γε τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τούτων μάλιστα εὐδοκίμησιν; ὅπερ αὐτῶι καὶ συνέβη.

<sup>62</sup> DK B81: κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός; tamże, B129: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

<sup>63</sup> Por. DK B40: πολυμαθία νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἐκασταῖον.

<sup>64</sup> K. Łapiński, *Platon i metamorfozy...*, s. 447.

<sup>65</sup> J. Kiersikowski, *Czego nas uczy ἄριστος? Rola filozofa współczesnego w oparciu o status jednostki wybitnej w epistemologii Heraklita z Efezu*, [w:] *Episteme – o poznaniu filozoficznym i naukowym*, red. K. Bałękowski, P. Wiatr, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2016, s. 24–55 – cytata: s. 37.



J. Kiersikowski idzie w swym komentarzu jeszcze dalej, orzekając, niejako w imieniu Heraklita, że mądrość Pitagorasa nie ma „nic wspólnego z poznawaniem, czyli krytyczną kontemplacją siebie i wszechświata”<sup>66</sup>. Ta rewolucjonizująca dotychczasowe ustalenia opinia, budząca sprzeciw już określeniem „krytyczna kontemplacja”, stanowiącym sprzeczność samą w sobie, w świetle tego, co wiemy o Heraklicie, musi zdecydowanie upaść, jako że będąc z pewnością krytyczny, nie był on jednak filozofem kontemplantującym. Heraklit był pierwszym bodaj znakomitym dialektykiem, nie tyle rozmawiającym, co drogą rozumowania dokonującym syntetycznego i godnego co najmniej Platona ujęcia mechanizmu funkcjonowania bytu. Treść sformułowanego przez niego zarzutu dotyczy więc zapewne tego tylko, że Pitagoras, podobnie jak inni badacze czy poeci, którzy „wiele wiedzą”, nie jest zdolny do syntetycznego i w pewien sposób pogłębionego rozumienia istoty bytu. Interesujące jest to, że myśl pitagorejska, przynajmniej późniejsza, była jednak zdolna do takich ujęć, a nawet w swym poszukiwaniu i odnajdywaniu jednej jakiejś ἀρχή, czyli zasady funkcjonowania bytu, okazywała się niezwykle płodna.

Zaznacza się pewien dysonans między tym, co nazywamy pitagoreizmem, a poglądami, które można przypisać samemu Pitagorasowi, którego jednak – wobec istnienia tak wczesnych „testimoniów” – niezależnie od zróżnicowanych ocen, jakie zyskuje, należy uznać za postać bezsprzecznie historyczną. Z wszystkich przekazów wynika, że był on silną osobowością, typem przywódcy, który z tego zapewne względu zdołał zgromadzić wokół siebie liczne grono uczniów i naśladowców. Ci jednak znajdowali w nim przede wszystkim wzorzec osobowościowy, zachęcający do podtrzymywania określonego modelu zachowań, chwalebnych zresztą, oraz dość szeroko pojętych studiów badawczych, natomiast wszystkie dalsze ustalenia i dokonania, które określamy jako myśl pitagorejską – ze słynnym twierdzeniem Pitagorasa na czele – stanowią już zbiorowe, niekiedy też indywidualne, osiągnięcia tychże pitagorejczyków. Pozostaje zatem, biorąc pod uwagę to, co można nazwać myślą czy też filozofią pitagorejską, stanąć na tym właśnie gruncie, natomiast samą postać Pitagorasa tak sugestywnie przedstawioną przez Heraklidesa uznać jedynie za pewne hasło wywoławcze, inicjujące rozważania nad filozofią kontemplatywną i pitagoreizmem jako ostoją tak pojętej filozofii.

Na ile zatem reprezentowali pitagorejczycy ten typ poznawczej aktywności? Dość zróżnicowane świadectwa, jakie mamy w tym względzie, pozwalają stwierdzić, że nie była to z pewnością filozofia dokładnie odpowiadająca opisanemu powyżej modelowi kontemplatywnemu. Trudno zresztą dokonywać jakiegokolwiek syntezy myśli pitagorejskiej jako takiej wobec faktu, że w ten nurt refleksji

---

<sup>66</sup> Tamże.

filozoficznej włączane są różne postaci, reprezentujące szereg konkretnych często specjalności naukowych, a z drugiej strony wspomniana inwencja pitagorejczyków i postępujące zmiany w ich fundamentalnych ustaleniach powodują dystrakcję, nad którą trudno zapanować. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że wzorem wcześniejszych „fizyków” wyprowadzali oni byt z jakiejś dającej początek wszystkiemu „zasady” – ἀρχή, to w odpowiedzi na pytanie, co może być ową zasadą, zostanie wskazany bądź ogień, bądź tak zwana *tetraktys*, czyli grupa czterech pierwszych liczb, dająca dalsze możliwe kombinacje, bądź idea przeciwieństwa sama w sobie i podstawowe dla naszego rozumienia rzeczywistości przeciwieństwa wymieniane w liczbie dziesięciu, bądź wreszcie bliskie pojęciu Platońskiemu „jedno” – ἓν, występujące też jako „jednia” – μονάς, czy pierwsza w szeregu liczb „jedynka”, które razem dają pewną świętą „trójcę”, a przez pitagorejczyków mają być utożsamiane z Bogiem, zyskującym tym samym również charakter jakiejś ἀρχή, z której wszystko bierze początek<sup>67</sup>. Jeżeli w tych dość rozbieżnych wskazaniach szukalibyśmy czegoś wspólnego, to tymi czynnikami syntetyzującymi są liczba i matematyczne pojmowanie rzeczywistości, co jednak nie tłumaczy, w jaki sposób owe abstrakty dały początek bytowi materialnemu.

Z tą też obiekcją występuje Arystoteles, który zdobywa się jednak na jakąś syntezę i wyłania spośród przypisywanych pitagorejczykom interpretacji owej zasady bytu jako podstawowy właśnie czynnik matematyczny, przyjmując, że w ich przekonaniu „zasady z porządku matematycznego są zasadami wszystkich rzeczy”, a „elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy i że cały Wszechświat jest harmonią i liczbą”<sup>68</sup>. Arystoteles zarazem jako główną pitagorejską zasadę funkcjonowania bytu wskazuje jednak przeciwieństwo i wylicza nawet 10 podstawowych przeciwieństw, poczynając od takich, jak „ograniczone i nieograniczone, parzyste i nieparzyste, jedno i wiele, prawe i lewe”. Za nieprawidłowość w tym myśleniu uznaje on wszelako potraktowanie wielkości abstrakcyjnych, czyli liczb, jako bytów materialnych, a przede wszystkim pogląd, że liczby jako takie mogą wpływać na kształt i rozwój fizycznej rzeczywistości<sup>69</sup>. Tej ostatniej obiekcji wychodzi naprzeciw wyjaśnienie, jakie znajdziemy u Diogenesa Laertiosa, który w rozdziale poświęconym Pitagorasowi ujmuje genezę całej naszej rzeczywistości w opis następujący: „Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada (μονάς). Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada (ἀόριστος δυάς), będąca naturalnym podłożem dla jednostki, swojej przyczyny.

<sup>67</sup> Por. A. Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2012, s. 48–91.

<sup>68</sup> Aristot. *Metaph.* 985b23–34 (tłum. T. Żeleźnik; Lublin 1996, s. 7).

<sup>69</sup> Aristot. *Metaph.* 986b6–8: εὐοίκασι δ' ὡς ἐν ὅλης εἶδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν; por. tamże, 989b29–990a32.

Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby, z liczb – punkty (σημεία), z punktów – linie (γραμμαί), z linii – płaszczyzny (ἐπίπεδα σχήματα), z płaszczyzn – bryły (στερεὰ σχήματα), a z brył powstają ciała podpadające pod zmysły (τὰ αἰσθητὰ σώματα), których czterema elementami (στοιχεῖα) są: ogień, woda, ziemia i powietrze<sup>70</sup>.

Przytoczone powyżej wyjaśnienie, mimo obiekcji, jakie wzbudza, porządkuje w jakiś sposób wielość przypisanych pitagorejczykom zasad powstania i kształtowania się bytu, wprowadza, co więcej, w mało przekonujący opis teoretyczny pewną diachronię klarownie zarysowanego procesu rozwojowego, a z drugiej strony – jeżeli dać wiarę świadectwu mało z reguły dokładnego doksografa – pozwala przyznać pitagorejczykom jakąś odmówioną samemu Pitagorasowi dialektykę. Czym zatem miałyby się różnić ich filozofia od dialektycznej metody rozumowania charakterystycznej dla Sokratesa?

Badacze zagadnienia przyjmują na ogół, iż pitagorejczycy nie uprawiali filozofii dialektycznej, uznając, że ich aktywność badawcza mieściła się „w przedplatońskim nurcie filozofii przyrody” i w ogóle „obca im była sztuka dialektyki”, tak ze względu na zainteresowania, jak i samą metodę badań<sup>71</sup>. Takie wyjaśnienia podtrzymują interpretację przypisującą pitagorejczykom kontemplatywny model filozoficznej aktywności, model, w którym „celem życia człowieka jest »ogłądać niebiosa«”, „poznawać i oglądać”, „ogłądać świat”<sup>72</sup>. Nawiązując do znanego już świadectwa Jamblicha, można zatem przyjąć, że pitagorejczycy „stawiali sobie za główny cel” właśnie kontemplację, w tej jednak wersji pojętą nieco ogólniej, jako „rozważanie wszystkiego tego”, co swą niezwykłością wzbudza nasz podziw<sup>73</sup>.

Wyjaśnienie powstającej rozbieżności ocen tkwić może w dwuznaczności samego pojęcia dialektyki, które można ujmować w sensie etymologicznym jako metodę dociekań filozoficznych opartą na dialogu, którego uczestnicy dochodzą do prawdy drogą pytań i odpowiedzi, a można też sprowadzać do określonych ustaleń będących wykładnią prawd i reguł poznanych również drogą bardziej osobistego doświadczenia. Istotny jest wówczas jedynie logicznie przekonujący porządek owych ustaleń oraz ich właściwe osadzenie w hierarchii pojęć i odpowiadających im form bytu, a także to, by składały się w zamkniętą całość, obejmującą zagadnienie w sposób niewycinkowy i eliminujący wątpliwości. Można zatem mówić o swoistej sprzeczności między jedną a drugą dialektyką, skoro

<sup>70</sup> DL VIII, 25 (tłum. K. Leśniak).

<sup>71</sup> J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 30.

<sup>72</sup> Tamże, s. 78

<sup>73</sup> A. Izdebska, *Pitagoreizm...*, s. 96–97: „»kontemplacja nieba« oznacza tutaj nie tylko astronomię, ale w ogóle rozważanie wszystkiego tego, co człowieka przerasta [...] Taką kontemplację, będącą właściwym celem człowieka, stawiali sobie za główny cel również pitagorejczycy”.

podstawą dialektycznego dyskursu, jaki uprawiał Sokrates, była właśnie wątpliwość skłaniająca do stawiania następnych pytań i tym samym nadająca tej sokraticznej dialektyce charakter otwarty, a z kolei taka na przykład dialektyka marksistowska wyjaśniała wszystko w sposób niepozostawiający cienia wątpliwości i w pełni konkluzywny. W tym ostatnim względzie pewną dialektykę można przypisać tak Heraklitowi, mimo że ufny we własną mądrość z nikim nie rozmawiał, jak też pitagorejczykom, jeżeli mamy wiarę Arystotelesowi, czy nawet Diogenesowi Laertiosowi, którzy poświadczają, jeden istnienie pitagorejskiej dialektyki przeciwieństw, a drugi – dialektyki swoistego emanowania bytu z będącej prazasadą „jedni”. Te dialektyczne w późniejszym znaczeniu słowa ustalenia mogły jednak być również rezultatem dokonujących się w milczeniu przemyśleń czy nawet aktów równie milczącej kontemplacji.

O tym, że pitagorejczycy milczeli, i to milczeli programowo, przekonują liczne świadectwa, poczynając już od przekazów dotyczących samego Pitagorasa, który w ich świetle, zachowując milczenie osobiście, do tego, by „powstrzymać się od słów” (ἐχεμυθεῖν), wdrażał także wszystkich swoich uczniów i skrupulatnie sprawdzał, czy potrafią zachować ten kontemplacyjny spokój, „bardziej się bowiem troszczył o milczenie, niż o [umiejętność] mówienia”<sup>74</sup>. I nie można powiedzieć, by odstąpili od tej zasady późniejsi pitagorejczycy, którzy według Jamblicha poprzez milczenie oraz zachowywanie spokoju rozwijali w sobie cnotę wytrwałości<sup>75</sup> i owo „milczenie pitagorejczyków” stało się w dawnej Grecji przysłowiowe<sup>76</sup>. Prowadząc w milczeniu i tym samym w odosobnieniu swoje badania, nie reprezentowali oni z pewnością filozofii dialektycznej będącej z samej nazwy dialogiem, nieco wątpliwe też, czy usiłowali opisać dialektycznie proces rozwojowy rzeczywistości, skoro – jak wiadomo – ich wysiłek badawczy poszedł w kierunku nauk szczegółowych: matematyki, astronomii, harmoniki, a nie było jakiegos genialnego koordynatora wszystkich tych poczynań, który, jak Platon, pokusiłby się o syntezę całości pitagorejskich ustaleń.

Milczenia pitagorejczyków nie należy jednak – przed czym przestrzega M.L. Gemelli Marciano – interpretować powierzchownie jako wyłącznie określoną

<sup>74</sup> Iambl. *De vita Pyth.* XX, 94, 5–10: Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τῷ λαμβάνειν τὴν διάπειραν ἐσκόπει εἰ δύνανται ἐχεμυθεῖν (τούτῳ γὰρ δὴ καὶ ἐχρήτο τῷ ὀνόματι) καὶ καθεώρα εἰ μανθάνοντες ὅσα ἂν ἀκούσωσιν οἰοί τε εἰσι σιωπᾶν καὶ διαφυλάττειν, ἔπειτα εἴ εἰσιν αἰδήμονες· ἐποιεῖτό τε πλείονα σπουδῆν τοῦ σιωπᾶν ἢ περ τοῦ λαλεῖν (tłum. J. Gajda-Krynica); por. tamże, III, 15, 11; XVII, 72, 5; XVII, 72, 14; XVII, 74, 4; XIX, 90, 7; XXI, 68, 12–13; XXXI, 188, 1–2; XXXII, 225, 13.

<sup>75</sup> Tamże, XXI, 197, 6–7: ἐποιούντο γὰρ τὴν ἀναμονὴν σιωπῆς χρώμενοι καὶ ἡσυχία.

<sup>76</sup> Por. G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Saur, München–Leipzig 2002, s. 52: „das »Schweigen des Pythagoras« geradezu sprichwörtlich wurde”.

pozę czy model zachowania, jako że bardziej niż niewypowiadanie słów oznaczało ono nieujawnianie treści doświadczeń „wewnętrznych”, często osobistych, członków tej zamkniętej dla niepowołanych kongregacji<sup>77</sup> i znamionowało pewien ezoteryzm pitagorejskiej wspólnoty badawczej<sup>78</sup>. Nie była to grupa miłośników wiedzy otwartych na kontakt z ludźmi, gotowych wspólnie z przygodnymi często rozmówcami dochodzić prawdy i dzielących się z nimi rezultatami swoich przemyśleń. Milczenie pitagorejczyków znamionowało filozofię inną niż oparta na słowie dialektyka sokratyczna, która rozbrzmiewała melodyką toczącej się rozmowy, była to filozofia bardzo osobista i zorientowana niejako „dośrodkowo” – ku własnemu przeżyciu poznawczemu jednostki. Każdy z nich mimo tego, że pozostawał członkiem ścisłej i mocno zintegrowanej wspólnoty, nie wchodził jednak w kontakt interaktywny z pozostałymi, równie milczącymi adeptami studiów pitagorejskich.

Należy przypuszczać, że taki sposób bycia narzucił członkom kongregacji swą silną osobowością sam Pitagoras, którego można uznać za „organizatora” tej ezoterycznej pracy naukowej oraz całej tak pojętej filozofii<sup>79</sup>. Nie można też zaprzeczyć, że dla swoich uczniów był on autorytetem otaczanym czcią, jaka przysługiwała bogom. Jego maksymy i zalecenia powtarzali oni, nabożnie dodając: „on sam to powiedział” (αὐτὸς ἔφα), bez słowa komentarza, który mógłby zrodzić jakieś pytania czy wątpliwości. Religijna niemal cześć, jaką cieszył się wśród nich założyciel zgromadzenia znamionowała pewien mistycyzm, który wykazywali oni również w stosunku do zasadniczego przedmiotu swoich studiów, czyli liczbowych prawidłowości, decydujących – jak wierzyli – o strukturalnym kształcie całej rzeczywistości. Doskonałość tego porządku ilustrować miała wspomniana powyżej *tetraktys*, czyli piramidalne wyobrażenie czterech pierwszych liczb, które następowały po sobie i dawały w sumie świętą liczbę „dziesięć”, a miały też wyznaczać cykl, w jakim następował rozwój kolejnych form geometrycznie pojętego bytu (punkt – odcinek – figura – bryła). W imię

---

<sup>77</sup> Por. M.L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker: griechisch-lateinisch-deutsch / Auswahl der Fragmente und Zeugnisse*, Übers. und Erl. von M. Laura Gemelli Marciano, Bd. 1, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2007, s. 438: „Das Schweigen, das die Pythagoreer verlangten, bezog sich nicht auf das Gesagte, sondern auf das erlebte”.

<sup>78</sup> Por. Ch. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, transl. S. Rendall, Cornell University Press, Ithaca–London 2005, s. 101: „the Pythagoreans saw the practice of silence not only as a way of achieving ascetic self-mastery but also as training for the duty to keep the teachings secret, which had to be strictly observed in the Pythagorean community”.

<sup>79</sup> Por. E. Schuré, *The Secret History of World Religions*, transl. F. Rothwell, Mittal Publications, New Delhi 2005, s. 143: „Pythagoras, the organizer of esoteric science and the philosophy of the schools”.



swoich świętych pryncypiów pitagorejczycy zdecydowali się nawet na ewidentne manipulacje: by liczba planet doskonałej w ich przekonaniu rzeczywistości astralnej odpowiadała owej dziesiątce, wprowadzili na przykład nieistniejące ciało kosmiczne o nazwie *Antichthon* („Przeciwziemia”). Duch wiary zatriumfował w tym przypadku nad ideą badawczej empirii. Innym przykładem pitagorejskiego „mystycyzmu liczbowego”, nazywanego też „matematycznym mistycyzmem”, jest przekonanie członków owej umysłowej wspólnoty o jakimś fizycznym istnieniu wielkości matematycznych<sup>80</sup>, które dla nas pozostają jedynie wyodrębnianymi umysłem abstraktami. I w tym przypadku czynnik wiary góruje nad zdroworozsądkowym racjonalizmem.

Na pytanie, czy studia pitagorejczyków odpowiadają opisanemu powyżej modelowi filozofii kontemplatywnej, wypada odpowiedzieć w sposób niejednoznaczny. Ich praktyka badawcza nie sprowadza się z pewnością – jak w przytoczonej na wstępie anegdocie – do oglądu rzeczywistości, a poznawcza aktywność, jaką wykazują, nie ogranicza się do bezpośredniego i wyłącznie receptywnego kontaktu z przedmiotem badawczego zainteresowania. W tym względzie pozwalają sobie na daleko idącą kreatywność. Mimo tego jednak nie można włączyć ich studiów w nurt filozofii racjonalnej ani tym bardziej filozofii dialektycznej – dialektycznej w sensie zarówno dyskursywnej metody dociekań badawczych, jak też krytycyzmu w stosunku do osiągniętych badawczych rezultatów. Reprezentują oni myśl poznawczą, która opiera się na wierze – niezbitym przekonaniu, że istnieje zasada decydująca o wszystkim, co zachodzi w naszej rzeczywistości, a o słuszności wszelkich przekonań przesądza zgodność z tamtym „pryncypium”. Brak krytycyzmu wobec podstawowych dla nich założeń systemowych wiąże się z obcym racjonalistycznie emocjonalnym zaangażowaniem w swoistą kontemplację uświęconej wiarą prawdy, zyskującą wręcz wymiar przeżycia mistycznego, a z drugiej strony z izolacją i wyobcowaniem badacza zgłębiającego umysłem owe prawdy objawione, jako że w jego przypadku nie daje znać o sobie potrzeba konfrontowania nasuwających się wątpliwości i hipotez z partnerami dociekań. Taka oparta na wierze i prawdzie niekwestionowanej filozofia zyskuje charakter dedukcyjny i pewną oczywistość dalszych ustaleń, co zwalnia w istocie od wysiłku, jaki towarzyszy dążeniu do ostatecznej i wciąż nieznannej prawdy. Tym samym różni się ona w sposób za-

---

<sup>80</sup> Por. J. Misiek, *Początki matematyki*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 215–235 – s. 231–232: „W starożytności tylko pitagorejczyk mógł zaaprobować tego rodzaju »mystycyzm« liczbowy [że liczby to obiekty niezależne od umysłu – s. 231]; por. S. Andersson, *The History of Russell's Pythagorean Mysticism*, „Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies” 1998, vol. 18, issue 2, s. 175–183 – s. 176: „This kind of mathematical mysticism, which Plato derived from Pythagoras, appealed to me”.

sadniczy od dyskursywnej dialektyki będącej w samym swoim zamierzeniu postępowaniem indukcyjnym, czyli stopniowym dochodzeniem do pojęć i prawd podstawowych.

#### 4. Platon a filozofia kontemplatywna

Pojęcie filozofii Platońskiej wciąż nie jest i zapewne nigdy nie stanie się całkowicie jednoznaczne, skoro – pomijając dyskusyjnej wartości tradycję pośrednią – przytłaczająca większość utworów wliczanych do tak zwanego *corpus Platonicum* stanowi relację z rozmów prowadzonych przez Sokratesa. Trudno w tej sytuacji rozstrzygnąć, kiedy jeszcze mamy do czynienia z owocami dialektycznej inwencji owego filozofa, a kiedy Platon zaczyna już wypowiadać się we własnym imieniu. Na ogół przyjmuje się, że rozwija on swe labędzie skrzydła w dialogach tak zwanego okresu średniego, kiedy to Sokrates przedstawia myśli, które wychodzą poza właściwe mu dialektyczne próby definiowania pojęć, a zmiierają już ku pewnej ich „ontologizacji” opartej na wizjonerskiej często projekcji treści, jakie z nimi wiążemy. Taką daleko idącą samodzielność wykazuje Platon w swym koronnym dziele, jakim jest *Politeia*, zapowiedziana wprawdzie jako próba definiowania pojęcia sprawiedliwości, lecz prowadząca czytelnika niemal na szczyty poznania. Zresztą nawet zarysowana w tym utworze koncepcja ustroju doskonałego, będącego strukturą kompleksową i obejmującą wszystkie podstawowe sfery życia publicznego, wyrasta ponad myśl „politologiczną” samego Sokratesa, który – o czym można się przekonać, czytając III księgę *Memorabiliów* Ksenofonta – poprzestawał w swych rozważaniach o tematyce „ustrojowej” na dość konkretnych kwestiach z zakresu etyki obywatelskiej. Można przyjąć, że *Politeia* jest tym utworem, w którym dochodzi już do głosu filozofia w pełni Platońska. Zapytamy, jaka to filozofia?

Wiele wskazuje na to, że filozof Platoński, którego obraz kreśli autor *Politei* z takim zaangażowaniem, nie jest już wyłącznie dialektykiem tkwiącym w sferze sformułowań słownych. Kiedy Glaukon, który na ten temat rozmawia z Sokratesem, zarysowuje dwie alternatywne sytuacje (*Resp.* 475d1–5), mówiąc o ludziach określonych przez siebie jako „miłośnicy oglądu” (φιλοθεάμονες) i o innych, nazywanych „miłośnikami doznań słuchowych” (φιλήκοοι), Sokrates nie podejmuje drugiego członu alternatywy, lecz filozofów, o których mowa, określa jednoznacznie jako „tych, co się kochają w oglądaniu prawdy”<sup>81</sup>. Że nie jest przypadkiem takie ujęcie aktywności poznawczej filozofa, potwierdza Platon nieco dalej, opisując go jako tego, kto zdolny jest „ogłądać” piękno w swej istocie, tak ono samo, jak

<sup>81</sup> Plat. *Resp.* 475e4: Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἣν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας (tłum. W. Witwicki).

też przedmioty, które mają w nim swój udział, a nigdy nie pomyli jednego z drugim (*Resp.* 476c9–d3). W dalszej części *Politei* tychże badaczy bytu doskonałego przedstawia Platon jako „patrzących i spoglądających” (ὀρώντας καὶ θεωμένους) na to, co niezmiennie i pozostające w niezmaconym porządku, dodając, że w swym podziwie dla owego boskiego bytu naśladowują oni jego doskonałość i wręcz upodobniają się do niej (*Resp.* 500c2–d1). Pojawiający się motyw upodobnienia się do bytu doskonałego, będącego przedmiotem kontemplacji, nie jest czymś wyjątkowym u Platona, skoro tak w *Fajdrosie* przedstawiani jako „towarzysze Dzeusa” filozofowie, którzy „patrzą ustawicznie w twarz boga”, napełnieni tchnieniem jego boskości „biorą z niego charakter i naśladowują jego sprawy”<sup>82</sup>, jak i w *Teajtecie*, będącym wykładem epistemologii Platońskiej, opisywana tam ucieczka filozofa od spraw ziemskich zostaje przedstawiona jako „upodobnienie się do boga”, na ile jest to możliwe<sup>83</sup>.

Wiele przemawia za tym, że łączona z pewnym mistycyzmem wizualność staje się elementem dominującym koncepcji poznania filozoficznego, jaką wypracowuje Platon, wyszedłszy poza bezdroża aporetycznej dialektyki sokratejskiej. Poznanie oznacza w myśl tego poglądu kontemplację bytu polegającą na oglądzie jego form tak złudnych i niedoskonałych, jak też boskich i niezmiennych. Przykładem może być słynna wizja jaskini, w której kontakt zarówno z przedmiotami rzeczywistości idealnej, jak i z ułomnymi ich naśladownictwami, jakie składają się na byt materialny, następuje generalnie – mimo tego, iż w tle pojawiają się również jakieś głosy (*Resp.* 515a2–3) – drogą oglądu, opisywanego z wyrazistością, która uwzględnia także dolegliwości wywoływane przez zbyt intensywnie padające światło. Przykłady można zresztą mnożyć, skoro nawet Platoński *Fedon* w micie, którym Sokrates zamyka swoje w tym dialogu dociekania, przynosi obraz człowieka wynurzającego się z „padolu” doczesności, by wzniósłszy się ku bytowi niezmiennemu oglądać „niebo prawdziwe i światło prawdziwe”<sup>84</sup>. Pominąć nie można jednak w tym wyliczeniu przede wszystkim wizji, jakimi dopełnia Platon swe rozważania w dialogach *Uczta* i *Fajdros*.

Już *Uczta* Platona, poświęcona pochwalie miłosego związku dwojga ludzi, w swym punkcie kulminacyjnym, a za taki można uznać obrazy, jakie roztacza przed Sokratesem wieszczka Diotyma, przynosi opis niezwyklej kontemplacji poznawczej, której dostępuje oddany służbie Erosa miłośnik piękna. I mimo

<sup>82</sup> Plat. *Phaedr.* 253a1–5; odcinki tłumaczone w przekładzie W. Witwickiego.

<sup>83</sup> Plat. *Theaet.* 176b1: φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

<sup>84</sup> Plat. *Phaedo* 109e2–8: ἐπεὶ, εἴ τις αὐτοῦ ἐπ’ ἄκρα ἔλθοι ἢ πτηνὸς γενόμενος ἀνάπτοιτο, κατιδεῖν <ἀν> ἀνακύψαντα, ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες ἀνακύπτοντες ὀρῶσι τὰ ἐνθάδε, οὕτως ἂν τινα καὶ τὰ ἐκεῖ κατιδεῖν, καὶ εἰ ἡ φύσις ἰκανὴ εἴη ἀνασχέσθαι ἐωροῦσα, γυνῶναι ἂν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ (tłum. W. Witwicki).

tęgo, iż dalszym rezultatem owego poznania są przemyślenia filozoficzne (210d5–6), jest ono w całym swoim przebiegu doświadczeniem wizualnym. Wizualność tę podkreśla Platon użyciem form czasowników oznaczających patrzenie, widzenie czy oglądanie (θεάσασθαι, ἰδεῖν, βλέπων, θεωρῶν, κατόψεται), a przebieg procesu zarysowuje, poczynając od szczebla podstawowego, to znaczy zachwyty, jaki wywołuje widziana cielesna piękność określonej pięknej osoby. To wyłącznie wzrokowe początkowo widzenie wznosi się na coraz wyższe szczeble hierarchii pojęć, kiedy to poznający zaczyna postrzegać „piękno ukryte w czynach i prawach”<sup>85</sup>, by następnie – co już wykracza poza standardowe ramy doświadczenia wzrokowego – „ujrzeć piękno, jakie mają w sobie nauki”, i postępując dalej, „zobaczyć” jedną już najważniejszą naukę o tym, co piękne<sup>86</sup>, a ostatecznie dostąpić tej niezwykłej chwili, w której nagle ujrzy zadziwiające jakieś piękno w samej swej „naturze”<sup>87</sup>. I można przyjąć, że tym poznającym jest filozof, to znaczy jeden z dwóch uczestników oddanego filozofii związku partnerskiego, bądź opiekun wprawiony już w czynności właściwe filozoficznemu dochodzeniu do prawdy, bądź też dążący do wiedzy jego młody podopieczny, jako że Platon nie precyzuje, kogo z nich dwóch umieszcza na opisanej powyżej drodze poznania.

W Platońskim *Fajdrosie* doświadczenie wizualne, analogiczne do powyższego, stanowi moment kulminacyjny procesu, który można nazwać podążaniem ku oglądowi nieśmiertelnej istoty bytu. Drogę tę przebywają uskrzydłone dusze tych wszystkich, u których – jak rozumiem – siła dobrego instynktu przewycięży narowistość ciężącego ku ziemi „złego rumaka”, a odbywają ją pod przewodem samego Dzeusa, za którym pospieszają wszystkie ogarnięte szlachetnym szaleńcem dusze bogów i ludzi, podążając ku najwyższemu wzniesieniu kopuły nieba. Znalazłszy się na samym szczycie sklepienia niebieskiego dusze bogów, którzy wszak nie filozofują, stojąc wyprostowane, z obojętnym spokojem „zjeżdżają po sklepieniu na drugą stronę”, natomiast żądne poznania dusze śmiertelników sycą się widokiem tego, co jest po tamtej stronie nieba<sup>88</sup>. Ten bowiem element swoistego karmienia się boską prawdą, jakże mistyczny i bliski wielu kultom religijnym, wyraźnie eksponuje autor *Fajdrosa*, kiedy pisze o duszy, która „widokiem prawdy się karmi i rozradowuje”, by następnie, gdy

<sup>85</sup> Plat. *Symp.* 210c3–4: θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν (tłum. W. Witwicki).

<sup>86</sup> Tamże, 210d7: κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε.

<sup>87</sup> Tamże, 210e4–5: ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν.

<sup>88</sup> Plat. *Phaedr.* 247b6–c2: αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ’ ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

już zobaczy byty „prawdziwie istniejące”, nasycona wrócić „do domu”, czyli na naszą stronę nieba<sup>89</sup>.

Zapytamy, co jest przedmiotem tak opisanego doświadczenia wizualnego? Odpowiedź na to pytanie ujawnia tak wyraźną analogię między powyższym opisem a wizją znaną z *Uczty* Platona, że można mówić o konsekwentnie rozwijanej teorii poznania kontemplatywnego, będącego w swej fazie „zaawansowanej” poznaniem, jakie znamionuje filozofa. Otóż w tym także opisie dusza poznającego, który znalazł się na szczycie owej drogi ku prawdzie, „ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę [...] wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”<sup>90</sup>, czyli ogląda w jakiś niewyobrazalny dla nas sposób treść, czy też istotę, podstawowych dla ludzkiej mentalności i świadomości etycznej pojęć. Napelniony się ową wizją, dusza powraca do ziemskiej rzeczywistości, jednak powraca w jakiś sposób odmieniona, odmieniona też w jakimś zróżnicowanym stopniu, skoro nie każda widziała równie wiele i równej w związku z tym doznała przemiany. Tworzy się więc swoista hierarchia wartości dusz, które powróciwszy, wcielają się w nowo rodzące się istoty, a na jej szczycie bezwzględnie umieszczony zostaje filozof, a dokładniej człowiek o skłonnościach filozoficznych, miłujący piękno i z miłosnym zapalem oddający się służbie muzom<sup>91</sup>. W świetle tego, co stwierdza autor *Fajdrosa* o pobudzeniu miłosnym wspólnym dla wszystkich dusz ożywianych twórczym natchnieniem<sup>92</sup>, dopuszczalne wydaje się, nieco wbrew literze przekazu, przypisanie nazwanych powyżej również artystycznych preferencji właśnie filozofowi jako komuś żądnemu wiedzy, lecz zarazem natchnionemu i płodnemu na niejednym polu twórczej aktywności.

Powyższy przegląd eksponowanych często miejsc kilku „kultowych” dialogów Platona dawałby jakieś ugruntowanie opinii, w myśl której kreuje on w swojej *Politei* nowy na tle dyskursywnej filozofii sokratycznej typ filozofa, „teoretyka”, z miłosnym zaangażowaniem oddającego się swoistemu „spektaklowi”, jakim jest

<sup>89</sup> Tamże, 247d4: θεωρούσα τὰληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ (tłum. W. Witwicki); 247e3–4: τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

<sup>90</sup> Tamże, 247d5–e2 (tłum. W. Witwicki).

<sup>91</sup> Tamże, 248d2–4: τὴν μὲν πλείστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ.

<sup>92</sup> Przekonanie Platona o natchnionym charakterze filozofii i ścisłym związku między nią a kreatywnością artystyczną znajduje potwierdzenie już w *Fedonie*, kiedy to Sokrates, który przyznaje się do tego, że sam tworzy pieśni, stwierdza, iż „filozofia to największa służba Muzom” (*Phaedo* 61a1–4, tłum. W. Witwicki), a jeszcze silniej dochodzi do głosu w *Fajdrosie*, w którym myśl filozofa szybuje w przestworzach uskrzydłona boskim szaleństwem (249c4–5: διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), a do grona filozofów zalicza Platon również twórców poezji oraz mów o dość różnym charakterze (*Phaedr.* 278c–d).



wizualny kontakt z bytem „prawdziwie istniejącym”<sup>93</sup>. Zauważmy jednak, że jakkolwiek bezsprzeczna wydaje się obecność w dialogach *par excellence* Platońskich koncepcji poznania wizualnego, będącego głębokim i powodującym wewnętrzną transformację przeżyciem, pewne obiekcje budzi konsekwentnie podtrzymywana przez Platona analogia między tym aktem poznawczym a doznaniem czysto sensualnym, które wszak nie zyskuje sobie jego wysokiej oceny. O istnieniu tej analogii jest przekonana A.W. Nightingale, dla której zarówno Platońska, jak i Arystotelejska koncepcja postrzegania wzrokowego wyjaśniają znane z powyższych opisów pojęcie widzenia „mentalnego”<sup>94</sup>, a widzenie jako akt czysto „fizyczny” ma swą pozytywną rolę w procesie teoretycznej spekulacji filozoficznej. Mają tego dowodzić już Platońskie dialogi *Fedon* i *Fajdros*, a bardziej jeszcze *Timajos*, w którym wizualne doświadczenie, jakim jest obserwacja nieba, staje się konstytucyjnym składnikiem badawczej aktywności filozofa – „teoretyka” (s. 37).

Na temat postrzegania wzrokowego wypowiada się Platon niejednokrotnie, nie czyniąc tego jednak w sposób jednoznaczny. Oczywiście do lamusa należy odłożyć tradycyjne sądy, w myśl których zmysły są dla Platona „gęstą mgłą, przez którą trzeba się przedrzeć, czy więzami, które trzeba zerwać, by dotrzeć do światła prawdy”<sup>95</sup>. Opiniom takim, gruntowanym na wyrażanej w *Politei* czy w *Fedonie* pogardzie dla postrzeganej zmysłowo doczesności, poza którą winny wyjść myśl i zainteresowanie badawcze filozofa, zadaje kłam już rozwinięta w teże *Politei* wizja jaskini, gdzie jednak niezależnie od tego, czy postrzegane są cienie, czy

<sup>93</sup> Por. A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2004, s. 2: „In books 5–7 of the Republic, Plato introduced a new kind of sage – a philosophic theorist »in love with the spectacle of truth«”.

<sup>94</sup> Tamże, s. 12: „Both Plato’s and Aristotle’s theories of physical vision illuminate their conceptions of rational or mental »vision«”. Dodajmy, że pewnym nieporozumieniem jest wprowadzane przez tę badaczkę alternatywne określenie „wizja racjonalna”, zawierające w sobie pryncypialną sprzeczność, jaką jest unifikacja racjonalności opartej na strukturach werbalnych z doznaniem typu oglądowego (o czym poniżej), gwoli epistemologicznej poprawności pozostajemy więc przy określeniu „wizja mentalna”, czyli umysłowa.

<sup>95</sup> M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Dział Wydawnictwa Filii UW, Białystok 1988, s. 70. Nieco inaczej, niejako diachronicznie, ujmuje rzecz G. Mouroutsou, według której dopiero w swych późnych dialogach „rehabilituje” Platon postrzeganie zmysłowe jako źródło naszej wiedzy o rzeczywistości („Only in the later dialogues, like the *Philebus* and the *Timaeus*, the philosopher turns anew to the sensibles, which are no longer degraded as »rolling about in the midregion between being and not-being«, but are rather reevaluated and rehabilitated” – G. Mouroutsou, *The Allegory Of The Cave: The Necessity Of The Philosopher’s Descent*, „The Internet Journal of the International Plato Society” 2011, vol. 11, s. 1–15, cytat – s. 5).

też byt w swej istocie, sama forma postrzegania nie ulega jakiemuś widocznemu przeobrażeniu. Ewidentnym przykładem jest sytuacja, w której ktoś wydobyty na światło bytu rzeczywistego z uwagi na olśniewający blask prawdy nie jest zdolny do tego, by „patrzyć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał”<sup>96</sup>: jest to akt tego samego niezmiennie postrzegania wzrokowego, ujmowany formami tego samego (z dołączonym przedrostkiem) czasownika ὀράω. Platon, który z jednej strony odmawia postrzeganiu wzrokowemu rangi wiarygodnego źródła wiedzy o tym, co naprawdę godne poznania, z drugiej nie kwestionuje w żaden sposób oczywistości i nieomyślności przekazu, jaki otrzymujemy tą drogą, a dodajmy, że nie umie też stworzyć jakiegos alternatywnego opisu teoretycznego owego aktu widzenia mentalnego, będącego doświadczeniem wizualnym, a jednocześnie nieomyślnym, to znaczy wolnym od błędów, w jakie popada formułujący różnej wartości sądy rozum ludzki.

Ta nieprzewycięzona dla niego aporia najwyraźniej bodaj daje znać o sobie w dialogu *Teajtet*, będącym rozważaniem na temat wiedzy – ἐπιστήμη, w istocie jednak skupionym na procesie poznawczym, który do wiedzy prowadzi. Platon poddaje drobiazgowej weryfikacji obie zasadnicze w tej kwestii możliwości, to znaczy z jednej strony poznanie sensualne, z drugiej natomiast myślową aktywność ludzkiego rozumu, której wyrazem jest sąd – δόξα. Okazuje się, że sąd jako zwerbalizowana aktywność myśli ludzkiej nie jest równoznaczny ani z docierającym do istoty rzeczy poznaniem, ani tym bardziej z samą wiedzą o przedmiocie poznawczego zainteresowania, która jest jakąś bezpośrednią znajomością tego przedmiotu i stanowi tym samym warunek sformułowania jakiegokolwiek sądu o nim<sup>97</sup>. Wiedza, czyli niekwestionowana znajomość rzeczy, nie jest przedmiotem przekazu werbalnego, który generuje co najwyżej określone mniemania – δόξαι, jest ona dana tylko temu, kto zobaczył (ιδόντι μόνον – *Theaet.* 201b8).

Powyższy werdykt nie oznacza jednak przyznania koncesji niezawodnego źródła poznania postrzeganiu wzrokowemu, jako najbardziej „informatywnemu” medium w zakresie empirii zmysłowej, o czym przekonuje pierwsza część dialogu *Teajtet*, w której Platoński Sokrates wykazuje swojemu rozmówcy, że „sposrzeżenie to coś innego niż wiedza” (*Theaet.* 186e12). W dowodzeniu, jakie przeprowadza, skupia się on głównie na służącym zdobyciu wiedzy procesie sposrzeżeniowym, w większości procesie sposrzedzania wzrokowego, wskazując na wiążący się z takim poznaniem relatywizm, następnie wariabilizm, czyli płynność postrzeganej rzeczywistości, wreszcie na cząstkowy charakter płynących

<sup>96</sup> Plat. *Resp.* 515c8–d1: διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοὶ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιαὰς ἑώρα.

<sup>97</sup> Więcej na ten temat: Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo UE, Łódź 2000, s. 237 nn.

z tego źródła informacji o rzeczach, które nigdy nie dają pojęciowego uchwycenia postrzeganego przedmiotu. Niezależnie od słabości dowodzenia, które przeprowadza<sup>98</sup>, pozostaje faktem, że Platoński *Teajtet* ze swą koncepcją postrzegania wzrokowego jako aktu swoistej interakcji fluidów płynących z oka oraz ze strony postrzeganego przedmiotu, aktu doraźnego i niegwarantującego żadnej stabilności danych, jakie otrzymujemy tą drogą, nie daje przesłanek do tego, by widzenie jako takie stało się „substratem” mentalnego oglądu rzeczy. Nieco korzystniej wypada wizualny akt spostrzeżeniowy w wywodzie Platońskiego Timajosa, dla którego zachodzi on również poprzez kontakt wzajemny dwóch strumieni materii emitowanych przez organ postrzegający i sam przedmiot, niemniej widzenie zyskuje tam już status poznania obiektywnego, dającego, co więcej, możliwość wniknięcia w istotę mechanizmów funkcjonowania świata<sup>99</sup>.

Zapytajmy, na ile tak pojęty akt spostrzegania wzrokowego przekłada się na doświadczenie umysłowego widzenia bytów pojęciowych? Trudno przyjąć wyraźniejszą w tym względzie paralelę, o której istnieniu przekonana jest A.W. Nightingale, skoro pozostające w sferze pozazmysłowej pojęciowe abstrakty żadnych cząsteczek materii, czy innego rodzaju wizualnych strumieni, z siebie nie emitują i akt ich noetycznego postrzegania, notorycznie określany przez Platona jako czynność wizualna, musi pozostać doświadczeniem z innego zupełnie wymiaru. Wspólna dla obu typów poznawczej aktywności może być jedynie pewność i oczywistość danych, jakie jedną i drugą drogą otrzymujemy, natomiast formy czasownika ópáω permanentnie stosowane przez Platona dla ujęcia oglądu noetycznego w takim swoim użyciu wydają się już nieporozumieniem. Czy zatem nie był on zdolny do tego, by odmienną wizji czysto mentalnej zaznaczyć odpowiednio odmienną terminologią, czy po prostu nie był zainteresowany wprowadzeniem takiego rozwiązania terminologicznego?

Odpowiadając na postawione pytanie, zauważmy, że Platon w żadnym z powyżej przedstawionych opisów nie poświęca w ogóle uwagi samemu mechanizmowi postrzegania noetycznego ani też nie wyjaśnia w żaden sposób jego istoty, poprzestając na uznaniu pewności i ostatecznego charakteru tak pojętego aktu poznawczego, który sam w sobie wydaje się już pozostawać poza sferą właściwych zainteresowań filozofa. Podobnie jak Sokrates, który na temat słynnej teorii idei

---

<sup>98</sup> Odpowiadając na Sokratejską krytykę, można bowiem stwierdzić, że relatywizm danych zmysłowych zawiera się nie w samych doznaniach, lecz w ich ocenie, czyli w sądach, jakie o nich wydajemy, a z kolei poczuciu płynności wiążanemu ze zmysłowym odbiorom rzeczywistości można przeciwstawić szereg doznań, które wykazują stabilność postrzeganych przez nas przedmiotów.

<sup>99</sup> Więcej na ten temat: Z. Danek, *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*, „Meander” 1992, R. 47, nr 9–10, s. 469–487.

platońskich powie: „to, o czym często śnie”<sup>100</sup>, owo wizualne poznanie traktuje autor *Fajdrosa* z widocznym dystansem, nie rozwijając tej koncepcji i pozostawiając przekaz na jej temat w sferze iluzorycznej wizji. Jego rezerwa w stosunku do poznania oglądowego daje się poznać już w *Politei*, kiedy wyróżniając cztery podstawowe formy badawczej aktywności człowieka, to znaczy wiedzę – ἐπιστήμη, myślenie – διάνοια, przekonanie oparte na wierze – πίστις, wreszcie wyobrażenie – εἰκασία, czyli obrazy powstające w naszej świadomości, w zdecydowany sposób postponuje takie właśnie wizualne ujęcie rzeczy na korzyść myślenia – διάνοια<sup>101</sup>. Tutaj też, nieco podobnie jak Sokrates, uznaje, iż nauki matematyczne „majaczą jak we śnie” (ὄνειρώττουσι), dopóki tkwiąc w swych sztywnych założeniach, nie są zdolne do tego, by uzasadnić owe dogmaty odpowiednim rozumowaniem – λόγον διδόναι αὐτῶν<sup>102</sup>. Platon, nie odchodząc od wizualnego pojmowania samego aktu zrozumienia istoty rzeczy, opowiada się jednak za dianoetycznie pojętym „logosem”, czyli myślą dyskursywną jako właściwą formą aktywności myślowej badacza prawd nie tylko matematycznych. W tym względzie wyrazicielem jego przekonania pozostanie Sokrates, który z uwagi na olśniewający blask prawdy poznawanej drogą empirii wzrokowej decyduje się na ucieczkę w bezpieczną dla filozofa sferę „logosu”, czyli myśli dianoetycznej<sup>103</sup>.

Powyzsza, nieco żartobliwa, deklaracja Sokratesa pozwala dostrzec granicę między wiedzą opartą na pewności, jaką daje doświadczenie sensualne, a samą filozofią, dystansującą się od konstatacji, jakie czynili Anaksagoras oraz dawni mi-

<sup>100</sup> Plat. *Crat.* 439c7: ὁ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώττω (tłum. W. Stefański; Wrocław 1990, s. 56).

<sup>101</sup> Plat. *Resp.* 534a5: καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.

<sup>102</sup> Tamże, 533b7–c3: γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεισι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἕωσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. Określenie poglądu Platona na temat właściwego przebiegu procedur matematycznych jest o tyle trudne, że u ich podstaw odnajduje on jednak pewien umysłowy ogląd pryncypialnych w tej nauce kategorii, jako że „podstawa warunkująca istnienie przedmiotów matematyki tkwić musi w »rzeczywistości« bytów wiecznych, a poznanie matematyczne dotyczyć będzie tej właśnie rzeczywistości. Matematyk »widzi« te obiekty i zachodzące między nimi relacje” (B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2003, s. 76). Jednak nawet w sytuacji, gdy czyni autor *Politei* kontakt oglądowy z wielkościami matematycznymi podstawą wszelkich dalszych działań w tym zakresie, sama matematyka, podobnie jak wszelka inna „filozofia”, pozostaje u niego procesem dianoetycznym, uzasadniającym i wymagającym dalszych uzasadnień logosem, który dopiero wydobywa ją ze sfery obcych filozofowi wyobrażeń.

<sup>103</sup> Plat. *Phaedo* 99e4–6: ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

leżyjcy „fizycy”. Autor *Politei* świadomy był istnienia tej granicy i dowody na to znajdziemy również w miejscach, które mogą potwierdzać opinię, iż „Platon zdaje się przypisywać pojęciu »widzenie« decydującą rolę w uprawianiu filozofii”<sup>104</sup>. Za jedno z takich miejsc uznaje się wskazany powyżej wywód, w którym filozofowie występują jako „miłośnicy oglądu prawdy” (*Resp.* 475e4). Wbrew obiegowej interpretacji tej deklaracji Platona warto jednak zauważyć, że właśnie filozofowie określani zostają w tymże wywodzie jako „ci, którzy potrafią iść ku Pięknu samemu”<sup>105</sup> i że pojawia się tutaj słowo „iść” (ίέναι), które zresztą wybrzmiewa również w podobnym oświadczeniu, jakie pada z ust Sokratesa w Platońskim *Fedonie*. Sokrates ujmuje tu rzecz bardziej radykalnie, eliminując wręcz ze sfery poznania godnego filozofa doznanie wzrokowe, któremu przeciwstawia sytuację, w jakiej poznający „podąża ku każdemu poznawanemu przedmiotowi [posługując się] samym myśleniem”<sup>106</sup>. Podkreślając uporządkowany charakter tego myślenia, wprowadza on ponadto określenie *logismos*, będące pochodną terminu *logos*, a postulujące matematyczną wręcz precyzję przeprowadzanych operacji myślowych. Czasownik *ίέναι* oznacza w tej sytuacji wskazanie na myśl dyskursywną jako formę badawczej aktywności filozofa.

Pojmowanie *logos* dyskursywnego jako przebywanej – z reguły w kontakcie interaktywnym – drogi daje znać o sobie wielokrotnie w pismach Platona, a doskonałym przykładem takiej podróży odbywanej przez uczestników dialogu filozoficznego staje się Platoński *Teajtet*, w którym rozmówcy poszukują prawdy, „idąc” ku niej (200e7, 201a2), „przechodzą” przez obszar określonych zagadnień (157d9, d11, d12, 173b5, b9), przebywszy długą drogę „powracają” niekiedy do ustaleń wyjściowych (196b8, 200a11–12), a niekiedy nawet trudny do rozwiązania problem sprawia, że „biegają w kółko” niezliczoną ilość razy (200c3). Jeżeli zatem we wskazanym miejscu Platońskiej *Politei* filozofowie są tymi, którzy „idą ku Pięknu samemu”, występują oni nie jako obserwatorzy, lecz jako dialektycy dochodzący do prawdy drogą rozumowania. W połączeniu „miłośnicy oglądu prawdy” (της ἀληθείας φιλοθεάμονες) – jak w analogicznym φιλόσοφοι nazywającym aktywność myślową, dla której mądrość jest celem i zarazem kresem odbywanej drogi – określenie φιλοθεάμονες oznacza, jak sądzę, dążenie owych miłośników prawdy ku jakiejś zamykającej dyskursywną wędrówkę wizji.

Nie odchodząc w swym pojęciu filozofii od jej modelu dyskursywnego, nie eliminuje zarazem Platon doświadczenia wizualnego ze sfery poznawczej aktywności filozofa, mimo że miejsce tego doznania znajdzie się na peryferiach procesu

<sup>104</sup> B. Dembiński, *Późna nauka Platona...*, s. 24.

<sup>105</sup> Plat. *Resp.* 476b10: Οἱ δὲ δὴ ἐπ’ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι (tłum. W. Witwicki).

<sup>106</sup> Plat. *Phaedo* 65e5–9: Ἐὰρ οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρῶτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ’ ἑκάστον, μήτε τιν’ ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ (tłum. Z. Danek).



myślowego, jakim jest sama ta aktywność. Wymownego w tym względzie przykładu użycza Platoński *Fileb*, gdzie uczestnicy dyskusji zastanawiając się nad błędnymi i prawdziwymi sądami jako podstawą złudnej i rzeczywistej przyjemności, rozpatrują sytuację, w której ktoś na podstawie tego, co zobaczył, stwierdza w toku odbywanej z samym sobą rozmowy, że widziany przez niego przedmiot jest człowiekiem (38d5–6). Doznanie wzrokowe wywołuje dyskursywną aktywność myśli ludzkiej, czyli słowa i złożone z nich sądy, jakby wypisywane w naszej duszy (39a3), ten jednak proces prowadzi z kolei do rodzenia się w naszej świadomości „obrazów” przedmiotów, których owe słowa dotyczyły<sup>107</sup>. Można zatem mówić o pewnym cyklu „eidetyczno-dianoetycznym”, który w tym przypadku nie ma charakteru ascendentnego, jako że nic nie wskazuje na to, by owe wtórne obrazy były jakąś pojęciową syntezą wcześniejszych doświadczeń wizualno-dyskursywnych. Nic też nie czyni opisanego procesu doświadczeniem filozoficznym, niemniej wyraźna idąca w tym kierunku sugestia pojawia się w omawianym już miejscu *Uczty* Platona. Jest to sytuacja, w której jeden z pozostających w służbie Erosa kochanków pod wpływem dostrzeganego w ludzkich istotach piękna zaczyna „płodzić” myśli (τίκτειν λόγους) adekwatne do swoich doznań (*Symp.* 210c1), by następnie wznosząc się wyżej w owym umysłowym oglądzie, dostrzec piękno czynów, praw i samej nauki, co z kolei sprawi, że „płodzić zaczniesz słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy”<sup>108</sup>, a w rezultacie dostąpi wizji najwyższej: oglądu piękna w samej jego istocie. Ten permanentny cykl doświadczenia sensualno-umysłowego realizuje się w dość zgodnej korelacji wizji i myśli zwerbalizowanej, a użyte przez Platona określenie φιλοσοφία sugeruje, iż ma on na myśli poznawczą aktywność oddanego tej filozofii „miłośnika mądrości”, na którego *explicitie* wskaże w analogicznej sytuacji w dialogu *Fajdros* (249c4). Analogia ta pozostawia nieco do życzenia, jako że podmiot doznający przedstawiany jest tu wyłącznie jako ktoś, kto na podstawie wcześniej doświadczanej wizji bytu idealnego zdolny jest do tego, by w drodze rozumowania zebrać materiał spostrzeżeniowy w jakies jedno pojęcie. Odzywająca się we wskazanym przykładzie idea anamnetyczna, to znaczy odwołanie się do prenatalnej w tym przypadku wizji bytu idealnego, sprawia, że cykl wizualno-dyskursywny, nieukazany zresztą w sposób pełny, zyskuje tu charakter procesu descendentnego, niemniej również tutaj dyskurs i doświadczenie oglądowe w jakiś sposób „współpracują” ze sobą, a nawet się nawzajem wspomagają.

Problem wzajemnej relacji myślenia dyskursywnego oraz dosłownie i przenośnie pojmowanej empirii wzrokowej jest, jak się okazuje, zagadnieniem, które w pismach Platona nie zostało naświetlone w sposób rozwiewający wątpliwości,

<sup>107</sup> Plat. *Phil.* 39b6–7: τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων.

<sup>108</sup> Plat. *Symp.* 210d4–6: καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτην καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ (tłum. W. Witwicki).

jako że myślenie dedukcyjne, oparte na idei anamnezy, wchodzi tu niekiedy w kolizję z indukcją łączącą w całość pojęciową cząstkowe doświadczenia sensualne, niemniej dowodzą te pisma z całą oczywistością, że jest rażącym uproszczeniem zastarzałe przekonanie o pogardzie Platona dla poznania zmysłowego. Odgraniczając empirię zmysłową od operacji, jakich dokonujemy drogą myślenia, którego dyskursywny charakter stanowi istotę filozoficznej aktywności, nie deprecjonuje on jednak informacji, jakie otrzymujemy dzięki wzrokowi czy słuchowi, lecz przyznaje im istotną rolę inicjującą w procesie poznania dyskursywnego, czyni też pewną pozazmysłową już wizję punktem docelowym owego procesu. Daleki od mistycyzmu i kontemplatywnego pojmowania filozofii, wolny jest jednak od uprzedzeń, jakie żywił Sokrates w stosunku do nauki empirycznej, co pozwala mu włączyć aktywność dyskursywną filozofa w kompleksowy model obrazujący drogę ludzkiego poznania aż po znajomość istoty rzeczy sięgającą szczytów pojmowania bytu.

## 5. Platońskie pojęcie filozofii

Z rozważań dotychczasowych wynika, że filozofia w pojęciu Platona, mimo tego iż zmierza, jak się wydaje, ku jakiemuś poznaniu typu kontemplatywnego, sama w sobie pozostaje w sferze logosu, który jest „dawany” i „odbierany”, czyli w sferze dyskursu interaktywnego. Owo *δοῦναι καὶ δέξασθαι λόγον* wyraźnie nawiązuje do tradycji dialogu sokratycznego, aporetycznego, opartego na ustawicznym wątpleniu i programowym dla tej postawy badawczej sceptycyzmie, skrajnie przeciwstawnym przesiąkniętej mistycyzmem wierze w niepodważalną doskonałość aktu kontemplatywnego. Znamienną deklaracją owego filozoficznego sceptycyzmu i zarazem definicją pojęcia „filozof” staje się wypowiedź Sokratesa, która finalizuje rozważania Platońskiego *Fajdrosa* (*Phaedr.* 278b7–d1) i stanowi swoiste „dementi” w odniesieniu do wyobrażenia filozofa uskrzydłonego, jakie wcześniej zaznaczało swoją obecność w tym dialogu. W myśl owej deklaracji na miano filozofa zasługuje każdy twórca – twórca poezji, mów popisowych czy nawet tekstów prawniczych – jeżeli tylko zdolny jest do tego, by w trakcie krytycznej weryfikacji, jakiej winien poddać swoje orzeczenia, skutecznie argumentować w ich obronie, lecz również „nieraz w tej obronie pokazać, że nic niewarte to, co napisał”<sup>109</sup>. Można rozumieć, że filozofem staje się autor każdego komunikatu słownego z chwilą, gdy podejmuje krytyczną dyskusję – *ἐλεγχος*, poddającą ocenie sformułowane przez siebie myśli, z udziałem osoby drugiej bądź nawet w interaktywnym dialogu wewnętrznym. Istotne jest, że autor *Fajdrosa* we

<sup>109</sup> Plat. *Phaedr.* 278c5–7: *ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἐλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει* (tłum. W. Witwicki).

wskazanim powyżej miejscu sprowadza aktywność filozoficzną na tory właściwe temu zajęciu intelektualnemu, osadzając ją całkowicie w werbalnych strukturach logosu: logosu w postaci wpraw „asertywnej”, stwierdzającej bądź opisującej jakiś stan rzeczy, lecz w dalszej praktyce również w dynamicznej formie dyskursu, który łączy w sobie i krytykę, i obronę tamtych stwierdzeń.

Truizmem byłoby wykazywać, że tak właśnie widzi domenę swej intelektualnej aktywności Sokrates, deklarujący swoje odejście od poznania wizualnego i ucieczkę w sferę „logosu”, oznaczającego dialektyczne dociekanie prawdy o bycie (*Phaedo* 99e4–100a7), a nawet wyznający właściwą sobie „miłość do logosu”, określoną terminem φιλολογία (*Theaet.* 146a6). Ta filozofia, wyrażenie ukazana w Platońskich dialogach, jest od początku do końca logosem, czyli dyskursywnym dążeniem ku prawdzie, przedstawianym niejednokrotnie jako odbywana przez uczestników dociekań podróz, nazwa logosu odnosi się zresztą również do dyskusji sokratycznych znanych z pism Ksenofonta. Wątpliwość może pojawić się dopiero wtedy, gdy mówić będziemy o pojęciu aktywności filozoficznej, jakie wypracowuje Platon, wychodząc poza kanon i tradycję dialogu sokratycznego. Rzecz sprowadza się więc ponownie do analitycznego wglądu w pisma szczytowego okresu twórczości autora *Politei* i do pozytywnej tym razem odpowiedzi na pytanie, jaka jest droga, czy też metoda, poznania filozoficznego wskazywana w tych oraz innych Platońskich dialogach.

Nad tą kwestią – pomijając znane już osobiste wyznanie Sokratesa – raczej nie zastanawia się Platon w *Fedonie*, skupiając się na motywie ucieczki miłośnika prawdziwej mądrości od spraw doczesnych, niemniej i w tym dialogu dusza filozofa jest przedstawiana jako dokonująca określonych operacji myślowych (λογιζομένη) czy też podążająca za tokiem rozumowania<sup>110</sup>. Można dodać, że i w *Uczcie* Platońskiej miłośnik piękna i poznania, kiedy już dozna olśnienia niezwykłą wizją, swoją „filozoficzną” inwencję intelektualną przejawia, wydając z siebie logos, czyli myśli o charakterze dyskursywnym (210d3–6 – v.s.). Nieco więcej materiału w interesującej nas kwestii<sup>111</sup> dostarczają miejsca Platońskiej *Politei*, w których mimo wizualnych inspiracji, jakie stają się udziałem miłośnika bytu prawdziwego, wymaga jednak Platon od filozofa, by był λογιστικός, czyli biegły w operacjach obliczeniowych (525b4–6), a od przyszłych adeptów studiów filozoficznych, by odznaczeni się zdolnością do myślenia kategoriami logosu (494d9–e2), i tak też „zdolnością prowadzenia dialektycznej rozmowy” (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) mają być według niego testowane ich predyspozycje do

<sup>110</sup> Plat. *Phaedo* 84a7–8: ἐπομένη τῷ λογισμῷ καὶ αἰεὶ ἐν τούτῳ οὔσα; por. tamże, 83b8, 84a2 (λογιζομένη).

<sup>111</sup> Pomijając przytoczone powyżej świadectwo *Fajdrosa*, gdzie związek filozofii z logosem, aczkolwiek występującym tutaj w formie myśli zapisanej, można uznać za bezdyskusyjny.

podjęcia owych studiów (*Resp.* 537d4–7). Samo z kolei poznanie filozoficzne, zmierzające do „uwolnienia z kajdan” postrzegania zmysłowego, co nie stanie się udziałem tych, którzy nie potrafią „dać i przyjąć logosu”<sup>112</sup>, dochodzi do skutku dopiero wtedy, gdy poznający zmierza ku bytowi rzeczywistemu, posługując się „logosem”, a dokładniej metodą dialektycznej rozmowy<sup>113</sup>. Albowiem, jak się dowiadujemy, „jedynie dialektyka podąża tą drogą” – drogą prowadzącą ku rzeczywistemu poznaniu, i tak też, jako dialektykę, czyli metodę dyskursu filozoficznego, ową drogę ku prawdzie należy określić<sup>114</sup>.

Odzywa się i w tych miejscach częsta w Platońskim opisie postępowania dialektycznego metafora wspólnie odbywanej przez jego uczestników podróży. W swoim założeniu nie jest to podróż będąca celem samym w sobie, lecz dążenie do znalezienia odpowiedzi na stawiane pytania, przedstawiane również jako aktywność poszukiwawcza. Logos, jakim jest cała ta akcja myślowa, staje się swego rodzaju poszukiwaniem, i tak też, jako poszukiwanie – ζήτησις – jest przez Platona określane<sup>115</sup>. Skłania to do postawienia kilku pytań dotyczących przede wszystkim czynników, które motywują uczestników filozoficznej debaty do podjęcia uciążliwych i często bezowocnych poszukiwań. Można w tym względzie wyróżnić dwa rodzaje „motywatorów”, mianowicie czynniki o charakterze motorycznym, a z drugiej strony uwarunkowania merytorycznej już natury, głównie świadomość określonego problemu, która w określony sposób ukierunkowuje „dziejyczną” aktywność filozofa. Jeżeli chodzi o czynniki pierwszego rodzaju, Platon podkreśla inspirujące oddziaływanie na przyszłego badacza natchnienia płynącego ze strony bóstwa (*Phaedr.* 249c8–d3) czy doznania o charakterze erotycznym<sup>116</sup>, wspomina też o roli zdziwienia – uczucia podziwu, które (podobnie

<sup>112</sup> Plat. *Resp.* 531e4–6: Ἄλλὰ δὴ, εἶπον, μὴ δυνατοὶ οἴτινες δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον εἶσεσθαι ποτέ τι ὧν φαμεν δεῖν εἰδέναι; Οὐδ’ αὖ, ἔφη, τοῦτό γε.; por. tamże, 534b4–6.

<sup>113</sup> Tamże, 532a5–b2: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν

<sup>114</sup> Tamże, 533c7–8: Οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται (tłum. Z. Danek); por. tamże, 532b4–5: Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; Τί μήν.

<sup>115</sup> Por. *Theaet.* 196d7–8: πᾶς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος ζήτησις γέγονεν ἐπιστήμης; por. tamże, 188c9, 200c9–d1, 200e8–201a2, 210a7–8. Dodajmy, że również w *Politei* jeden z interlokutorów mówi o całej toczącej się rozmowie jako o „poszukiwaniu dotyczącym tego, co sprawiedliwe” (τῆ περι τὸ δίκαιον ζητήσῃ – 368e1; por. tamże, 336e7).

<sup>116</sup> Plat. *Symp.* 184c7–d3, 209e5–210d6; por. P.E. Michaelides, *Socratic Ignorance: Lifelong Teaching and Philosophical Education*, „International Journal of Arts & Sciences” 2013, vol. 6, no. 1, s. 247–262; s. 253: „Socratic eros – ultimately »expressed by the element *philo-* in the compound word *philosophos*« – manifests itself as divinely inspired *pathos* for questioning, exemplifies the love of inquiry so central to Plato’s *Apology* (and the entire Platonic corpus)”.

jak Arystoteles) uznaje za źródło myśli filozoficznej<sup>117</sup>. Ten stan umysłu, wywołany przez określony przedmiot takiego filozoficznego zdziwienia, kieruje uwagę ku czynnikom drugiego rodzaju, które można ująć jako świadomość problemu, to znaczy uświadamianie sobie, że nie wiemy tego, co chcielibyśmy wiedzieć. Nieprzypadkowe będzie w tym miejscu skojarzenie ze słynną niewiedzą Sokratesa, która według niego inicjuje aktywność filozoficzną, natomiast według Menona, z którym Sokrates rozmawia, skutecznie staje na przeszkodzie podjęciu tej aktywności.

Wspomniana sytuacja ma miejsce w Platońskim dialogu *Menon*, gdzie tenże Tesalczyk Sokratesowi, który deklaruje swoją niewiedzę w kwestii określenia istoty ludzkiej wartości – ἀρετή, lecz i gotowość podjęcia poszukiwań w tym przedmiocie, zadaje dwa kłopotliwe pytania. Pyta, po pierwsze, jak można szukać, nie wiedząc, czego się szuka, po drugie natomiast, jak można w takiej sytuacji – przy założeniu, że jakimś sposobem znaleźliśmy rzecz poszukiwaną – stwierdzić, że zostało znalezione to, co było przedmiotem poszukiwań (*Men.* 80d). Inteligentny rozmówca Sokratesa otwiera tym samym istotny problem wiążący się z pojmowaniem filozofii jako dyskursu poszukującego – w literaturze przedmiotu określany jako „paradoks poszukiwania” (*paradox of inquiry*) bądź też „paradoks uczenia się” (*paradox of learning*), bądź wreszcie „paradoks Menona”<sup>118</sup> – dodajmy, problem, z którym Platon do końca się nie uporał, którego również współcześni badacze jego poglądów nie rozwiązują w sposób jednoznaczny.

<sup>117</sup> Plat. *Theaet.* 155d2–4: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ; por. Aristot. *Metaph.* 982b12–13: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

<sup>118</sup> Opowiadam się za pierwszym określeniem jako najwięcej mówiącym o istocie paradoksu, a także z uwagi na fakt, że paradoks ten daje o sobie znać również w innych dialogach Platona. Przyjmuję w tym względzie racje, z którymi występuje N.P. White, negujący wspomniane powyżej alternatywne określenie owego sofizmu, mianowicie nazwę „paradoks uczenia się” (*paradox of learning*), ze względu na szerszy i bardziej „techniczny” sens terminu „uczyć się” (N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976, s. 43: „it is not in fact a paradox about learning as such but a paradox about inquiry”). Tego ostatniego rozwiązania broni G. Fine, proponując kompromis, jakim jest swoista „specyfikacja” szerokiej treści pojęcia „uczyć się” („I suggested he has *zetetic learning* in mind: *zetetic learning* is learning through inquiry” – G. Fine, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 182), i ona jednak w swej obszernej monografii poświęconej zagadnieniu, o którym mowa, posługuje się określeniem „paradoks Menona”, zresztą zgodnym z jej zbyt wąskim, jak sądzę, ujęciem problemu, dodam, zbyt wąskim w perspektywie dialogów Platona, jako że w zamian daje ona opracowanie zagadnienia w ciągu diachronicznym sięgającym niemal schyłku starożytności.



Jeżeli przyjmiemy, że paradoks dotyczy relacji między wiedzą poznającego a dyskursywnym procesem myślenia poszukującego, czy – ujmując rzecz ogólniej – relacji między wiedzą a procesem poznawczym, tak ujęta formuła sofizmu obejmuje, poza opisaną sytuacją z dialogu *Menon*, bodaj w pierwszej kolejności „pseudodowody”, z jakimi występują w Platońskim *Eutydemie* (275d–277e) dwaj wspomniani już bracia – mistrzowie walki słownej. Wykazują oni swojemu młodemu rozmówcy, że uczyć się nie może ani ten, kto ma wiedzę w określonym przedmiocie, czyli – inaczej rzecz ujmując – ten, kto już jest mądry, ani też ktoś, kto jest głupi, czyli owej wiedzy nie ma. Ktoś, kto się uczy, musi bowiem z jednej strony wiedzy nie mieć, aby móc ją w ogóle nabywać, z drugiej jednak, skoro ktoś głupi niczego się nie nauczy, musi on nie być głupi, to znaczy musi dysponować już określoną wiedzą. Nie oceniając wartości tego kuglarskiego dowodzenia (które stawia na jednej płaszczyźnie dyspozycje uczącego się i treść przekazu dydaktycznego), zwrócimy uwagę na inne jeszcze miejsca u Platona, w których sofizmat wyraźnie daje znać o sobie. Będzie to z pewnością sytuacja przedstawiona w dialogu *Lizys*, w której Sokrates dowodzi, że nie mogą filozofować ani mądrzy, ani zupełnie głupi, pierwsi bowiem mądrzy już są, a drudzy nie podejmą wysiłku poznawczego z braku i odpowiednich dyspozycji, i samej świadomości, że jest jakiś problem do wyjaśnienia (*Lys.* 218a2–6). Analogiczne stwierdzenie znajdziemy zresztą również w Platońskiej *Uczcie*, gdzie natchniona rozmówczyni Sokratesa orzeka, że nie filozofuje ani bóg, czy też ktoś, kto, jak on, jest już mądry, ani z drugiej strony żaden człowiek na tyle głupi, iż nie dolega mu świadomość, że czegoś nie wie (*Symp.* 204a1–4); filozofują jedynie ci, którzy uświadamiają sobie, że wiedzy im brakuje – ci, którzy mają swoje miejsce „pośrodku”, to znaczy pomiędzy tamtymi dwiema skrajnościami (οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων – 204b1–2).

W ostatnio wskazanym miejscu Platon siłuje jakoś wyjść poza aporetyczną sytuację, nieco podobnie zresztą jak we wskazanym passusie dialogu *Lizys*, gdzie filozofują ci tylko, którzy mają jakiś sąd czy mniemanie o tym, że nie wiedzą tego, czego nie wiedzą<sup>119</sup>, niemniej tego typu rozwiązania paradoksu dyskredytuje on epistemologicznie w swoim *Teajtecie*, gdzie sofizmat odzywa się wyraźnie w rozważaniu poświęconym wyjaśnieniu istoty sądu fałszywego (187d–200d). Odzywa się już na wstępie – kiedy Sokrates wykazuje, że nie wyda mylnego, a w drugiej sytuacji żadnego, sądu o nim, czy o kimkolwiek innym, ani ten, kto zna tę osobę, ani też ktoś, kto nie zna jej zupełnie (188b–c) – i akcentuje swoją obecność aż do momentu, gdy okazuje się, że istnienia takiego sądu nie uzasadnimy również wiedzą, jaką mylnie wyciągamy z „gołębnika” naszej duszy (199d–200c), co jest ostatnią próbą wyjaśnienia możliwości zaistnienia fałszu w sądach i ostatnią

<sup>119</sup> Plat. *Lys.* 218a6–b1: λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἀγνοίαν, μήπω δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ’ ἔτι ἠγοούμενοι μὴ εἰδέναι ἢ μὴ ἴσασιν.

w tym względzie porażką. Całe Platońskie rozważanie jednoznacznie wskazuje na to, że owo *δοξάζειν*, czyli „czynność sądzenia” (187a8 – tłum. W. Witwicki) jako proces myślenia poszukującego, musi być poprzedzone wiedzą, czyli znajomością przedmiotu, którego sąd dotyczy, a skoro „w stosunku do wszystkich przedmiotów i do każdego z osobna: albo wiemy, albo nie wiemy”<sup>120</sup>, fałszywego, czyli w tym przypadku mylnego, sądu nie będzie mógł generować ani jeden, ani drugi stan świadomości poznającego – w myśl argumentów, jakie przedstawione zostały powyżej.

Ujęcie Platońskich zmagania z owym paradoksem w szerszej perspektywie dialogów Platona wykazuje, jak pochopte jest orzeczenie G. Fine, która uznaje, że uporał on się z kłopotliwym sofizmatem już w *Menonie*, gdzie Sokrates proponuje jako drogę wyjścia z aporetycznej pułapki oparcie się na określonym założeniu (*ὑπόθεσις*)<sup>121</sup>, czyli, mówiąc językiem ogólnie zrozumiałym, na jakimś sądzie, który można uznać za prawdziwy, jako na podstawie dalszych dociekań na temat pojęcia *ἀρετή*. Badaczka, o której mowa, jest zdania, że do podjęcia procedury dyskursywnej wystarczy mieć takie sądy czy też jedynie „polegać” na czymś w ich rodzaju<sup>122</sup>, czy wreszcie mieć do dyspozycji sądy „mniej więcej dokładnie” prawdziwe<sup>123</sup>, a słuszność tego rozwiązania problemu potwierdzać ma dalszy przebieg dyskusji w Platońskim *Menonie*. Zwróćmy jednak uwagę na to, że – po pierwsze – dalsza procedura, na jaką decydują się Sokrates ze swoim rozmówcą, jest w istocie obejściem właściwego problemu, przed którym stanęli, to znaczy kwestii, czym jest owa *ἀρετή*, skoro już do końca rozprawiają tylko na temat jej nauczalności, następnie że – po drugie – ich oparcie się na „hipotezie” przeczy pogładowi samego Platona, który w *Politei* przeciwstawia takie mało uprawnione założenie „daniu logosu”, czyli poprawnej procedurze dialektycznej (533c1–3), i „metodycznie” postępującemu dialektykowi nakazuje „hipotezy” odrzucić (533c7–8), a wreszcie, że – po trzecie – przyjęcie owych „hipotez”, oznaczających jakiś „odpowiedni do sytuacji stopień” znajomości rzeczy, zaprzecza wyraźnie obecnemu u Platona – na co zgadza się sama G. Fine – przekonaniu, iż „nie znać” znaczy tyle samo, co „nie znać w ogóle”<sup>124</sup>. Taka „hipotetyczna”, a więc niepełna, wiedza oznaczałaby jakiś stan świadomości pośredni między dwiema skrajnościami, to znaczy

<sup>120</sup> Plat. *Theaet.* 188a1–2 (tłum. W. Witwicki).

<sup>121</sup> Plat. *Men.* 87a2–3: ἀλλ’ ὡσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προὔργου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε; por. tamże, 86e2–4.

<sup>122</sup> G. Fine, *The Possibility ...*, s. 195: „Plato, I argued, doesn’t require foreknowledge, in this life, for inquiry or discovery. In his view, having and relying on relevant true beliefs is sufficient”.

<sup>123</sup> Tamże: „roughly-accurate beliefs”.

<sup>124</sup> Por. tamże, s. 103: „This interpretation assumes that *hoti* introduces a relative clause. It also assumes that ‘not knowing at all’ and ‘not knowing’ are equivalent”.

stanami: „wiem – nie wiem”, a tego kompromisu logika Platońska – przynajmniej w świetle deklaracji, jakie spotykamy w jego dialogach (v.s.) – nie dopuszcza.

Obecność w naszej świadomości jakiejś wiedzy, czyli znajomości przedmiotu, która zarazem wiedzą jeszcze nie jest, usiłuje Platon tłumaczyć, tworząc słynny obraz gołębnika, gdzie trzymamy wszystkie „wiadomości” nabyte w życiu doczesnym, czy nawet prenatalnym, przedstawiane jako ptaki, których pochwylenie czyni nas wiedzącymi, to znaczy aktualizuje pozostającą uprzednio w podświadomości wiedzę. Nie jest to jednak, jak sam przyznaje, rozwiązanie problemu, skoro pochwyleniu i wydobyciu takiego ptaka towarzyszyć musi jakaś identyfikacja – rozpoznanie, jaka i czego dotycząca jest to „wiadomość”, co wymagałoby u tego, kto owej operacji dokonuje, jakiejś wiedzy immanentnej, a niemieszczącej się już w gołębniku (*Theaet.* 200a11–c2). Platon odpowiada tym samym na inną jeszcze propozycję przewyciężenia paradoksu, z jaką w *Menonie* (81b–d) wychodzi Sokrates, odwołujący się do drzemiącej w naszej duszy wiedzy uprzednio nabytej, a dokładnie wiedzy prenatalnej, którą trzeba umiejętnie przywołać, by uświadomić sobie, czego mamy szukać, a także, czy już tę poszukiwaną rzecz uchwyciliśmy. W *Teajtecie* Sokrates zwraca uwagę na to, że póki sobie nie uświadomimy, co jest przedmiotem aktywności poznawczej, aktywność ta nie ma punktu wyjścia ani żadnej racji bytu, a z chwilą, gdy już mamy tę świadomość, cała akcja „dżetyczna” staje się bezcelowa. Problem, co podkreślają badacze zagadnienia, należy rozwiązać na gruncie epistemologicznym<sup>125</sup>, a nie poprzez wprowadzenie innej kategorii przedmiotów wiedzy, która okazuje się tą samą niezmiennie monolitycznie pojmowaną wiedzą, niedopuszczającą żadnego swego rozwoju ani żadnej niepewności poznawczej. Poznanie dokonujące się drogą „anamnezy” staje się ofiarą nowego, lecz opartego na tym samym myśleniu, paradoksu przywoływania wiedzy prenatalnej<sup>126</sup>.

Tym, co blokuje jakąkolwiek możliwość przewyciężenia sofizmu, jest przypisywany Platonowi nie bez racji „atomizm” logiczny<sup>127</sup>, to znaczy przyjmowanie

---

<sup>125</sup> Por. M. Morgan, *How Does Plato Solve the Paradox of Inquiry in the Meno?*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. III: *Plato*, ed. J. Anton, A. Preus, State University of New York Press, Albany, NY 1989, s. 169–181 – s. 180: „Plato is concerned about getting inquiry started only in so far as he believes that without the truths present in the inquirer’s soul it can neither start nor succeed. It is in this sense that his interest in inquiry is metaphysical and not epistemological”.

<sup>126</sup> Por. N.P. White, *Plato on Knowledge ...*, s. 50: „recollection would fall victim to a paradox of recollection rather analogous to a paradox of inquiry”.

<sup>127</sup> Istotę tego odzywającego się u Platona poglądu najlepiej oddaje M.Th. Liske, według którego autor *Teajteta* przedstawia wiedzę jako kontakt umysłowy z obiektem wyłączonym z jakiegokolwiek kontekstu – jako uchwycenie „pozostającego w izolacji” przedmiotu („Wissen als Vertrautheit [acquaintance] mit einem individuellen Gegenstand,

bezwzględnej alternatywy: „wiedzieć – nie wiedzieć”, niedopuszczającej stanów pośrednich, czyli częściowej wiedzy bądź niewiedzy, co umożliwiłoby pogłębianie i rozszerzanie naszej znajomości rzeczy w toku zupełnie sensownego w takiej sytuacji postępowania badawczego. Pozostaje kwestią otwartą, na ile sam autor dialogu *Teajtet* wyznaje ów „atomizm”, jako że również w tym utworze znajdziemy pewne wskazania na stany, czy też stadia, świadomości pośrednie między wiedzą i niewiedzą (188a2–4), niemniej pozostaje również faktem, że nie czyni on żadnych znaczących kroków, które zmierzałyby ku jakiegokolwiek „strukturalizacji” monolitycznie pojmowanej wiedzy. Dowodem na to staje się cała dyskusja Platońskiego *Teajteta*, w której wiedza, dana „tylko temu, kto zobaczył” (ιδόντι μόνον – v.s.), do końca pozostaje prostym „quasi-ogłądowym” uchwyceniem przedmiotu poznania, konsekwentnie przeciwstawianym ujmowanemu terminem „logos” myśleniu dyskursywnemu, oznaczającemu aktywność poznawczą uczestnika dociekań filozoficznych. Platon, nie rozbijając w puch łatwego w istocie do przewyciężenia paradoksu, z premedytacją, jak sądzę, rozgranicza dwa pozostające w nieuniknionej koegzystencji rodzaje doświadczenia poznawczego, to znaczy prostą i niedopuszczającą wątpliwości wiedzę oraz będący ciągłym poszukiwaniem dyskurs filozoficzny, utrzymujący się w kręgu bardziej lub mniej niepewnych „hipotez”.

Trudno zarazem nie zauważyć, że praktyka odbywającej się u Platona filozoficznej debaty przeczy w jakiś sposób deprimującej konkluzji, jaka zamyka jego rozważania nad wzmiankowanym paradoksem, skoro debata rozpoczyna się bez wiadomych metodologicznych zastrzeżeń i prowadzona jest z niesłabnącym zaangażowaniem, mimo że z reguły nie dociera do rozwiązań, które mogłyby satysfakcjonować. Rozważania nad paradoksem ujawniają jednak istnienie innego niż ściśle epistemologiczny wymiaru tej filozoficznej refleksji, będącej formą dyskursywnej aktywności intelektualnej, którą, za J.H. Randallem, można nazwać „życiem aktywnego rozumu”<sup>128</sup> i która – niezależnie od rezultatów, do

---

als Kennen eines isolierten Objects” – M.Th. Liske, *Das veritative ‚ist‘ und der logische Atomismus in Platons Theaitetos*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1988, Bd. 70, s. 147–166 – s. 163; por. G. Ryle, *Logical Atomism in Plato’s ‘Theaetetus’*, „Phronesis” 1990, vol. 35, no. 1, s. 21–46). Dodać należy, że w kontekście Platońskim termin „atomizm logiczny” odbiega nieco od intencji, z jaką wprowadził go na grunt rozważań z zakresu semantyki jego twórca B. Russell, ujmujący nim jedynie prosty strukturalnie charakter podstawowych jednostek semantycznych.

<sup>128</sup> Odwołujemy się do znakomitej książki tegoż autora, pod wiele mówiącym tytułem *Plato. Dramatist of the Life of Reason* (Columbia University Press, New York–London 1970), w której filozofia, jakiej obraz dają pisane przez Platona dialogi, przedstawia się jako aktywność umysłowa przynosząca uczestnikom filozoficznej debaty intelektualne zaspokojenie, które w pełni kompensuje niedostatek osiągniętych rezultatów.

jakich dochodzi – staje się celem i wartością sama dla siebie. Tego rodzaju konstatacja rodzi wszelako zasadniczej wagi pytanie, czy interaktywne dociekanie filozoficzne realizować ma swój cel „statutowy”, jakim jest dążenie ku mądrości, utożsamionej przez Platona z wiedzą (*Theaet.* 145e6–7), czy też pozostać ma już w swoim założeniu nieustającym dociekaniami będącym celem samym w sobie, a zarazem czymś, co za Platonem można przedstawić jako „obracanie mózdzierza albo bieganie w kółko za własnym ogonem”<sup>129</sup>. Przed tą ostatnią supozycją bronić się będą zapewne i Platon, i sam Sokrates, ten ostatni wszelako z mniejszą, jak sądzę, determinacją, już ze względu na swoją „straszna miłość” do słownych zmagañ (*Theaet.* 169c1), czy też z uwagi na to, że w prowadzonym przez siebie dialogu majeutycznym nie bierze nawet pod uwagę pozytywnego rezultatu dociekań, a ich bezowocny finał przyjmuje wręcz z zadowoleniem<sup>130</sup>.

Znacząca w tym względzie wydaje się sytuacja opisana w Platońskim *Teajecie*, w której Sokrates znalazłszy się ze swoim rozmówcą w trudnej do przeciężenia „aporii”, swoje dalsze dyktowane sytuacją postępowanie zapowiada jako próbę odnalezienia czegoś, co określa terminem *πόρος*. Określenie to – źródłowe, lecz i przeciwstawne treścią wobec nazwy „aporii” – w opisanym kontekście oznacza dalszy postęp akcji dyskursywnej, stanowiący jakieś wyjście z aporetycznej „matni”. Termin *πόρος*, którego podstawowa treść odnosi się do możliwości przebycia określonej drogi (pochodną jest czasownik *πορεύομαι* – „wyruszam w drogę”), ma jednak również sens niejako wtórny, ujmujący rezultaty ludzkiej aktywności zmierzającej do zwiększenia posiadanych zasobów materialnych. Tłumaczymy go wtedy jako „dochód” czy wręcz „dostatek”, co jest istotne, gdyż określenie to w takim, jak można sądzić, znaczeniu występuje w miejscu Platońskiej *Ucztę*, w którym Diotyma wyjaśnia Sokratesowi, jakie jest źródło i sama istota filozofii. Uznaje ona, że prototypem filozofa był i jest Eros, który wiecznie znajduje się „pośrodku” (*μεταξύ*) – pośrodku między mądrością a głupotą, pośrodku między zupełnym niedostatkiem a obfitością zasobów, będąc synem „Biedy” – *Πενία*, i „Dostatku” – *Πόρος*, które to określenie staje się imieniem ojca pierwszego na świecie filozofa<sup>131</sup>. Zwróć jednak uwagę na to, iż rzeczownik,

<sup>129</sup> Plat. *Theaet.* 209d10–e2 (tłum. W. Witwicki).

<sup>130</sup> Mowa o przedstawionym we wcześniejszej partii niniejszych rozważań postępowaniu majeutycznym opisanym w dialogu *Teajtet*, w którym niepodobna dopatrzeć się dążenia do rozwiązań konstruktywnych jako odpowiedzi na podejmowane w dyskursie filozoficznym pytania; na ten temat: Z. Danek, *Metoda majeutyczna Sokratesa*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 1997 (wyd. 1998), t. 61, s. 67–71.

<sup>131</sup> Plat. *Symp.* 204b4–7: ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου; por. tamże, 203b3, b5, b8, c5.



o którym mowa, jak nie oznacza drogi pojmowanej jedynie topograficznie, tak też nie odnosi się do dostatku czy bogactwa posiadanego. Zawsze ujmuje pewną możliwość podjęcia bądź kontynuowania określonej aktywności, a więc drogę, która jest czy będzie przemierzana, a z kolei zasoby, które są czy będą pozyskiwane<sup>132</sup>. Tym samym celem, ku któremu zmierza aktywność wiecznie biednego i wiecznie filozofującego Erosa, nie staje się osiągnięcie jakiegoś stanu zadowalającej zasobności; wychodząc z zupełnej biedy, czyli aporii, zmierza on ku temu jedynie, by nieustannie wzbogacać swoje umysłowe zasoby. Jeżeli zdobędziemy się na taką interpretację terminu *poros*, antynomicznego w tym miejscu dla „Biedy”, czyli „aporii”<sup>133</sup>, właściwym celem aktywności dyskursywnej filozofa pozostanie ta właśnie aktywność, ustawicznie oscylująca między całkowitym impasem myślowym, czyli „aporią”, a skończoną boską mądrością i dająca tym samym rację istnienia filozofii, która z natury swojej jest swoistym „nieustającym poszukiwaniem”.

Pojmowanie filozofii Platona jako „nieustającego poszukiwania” (*unceasing inquiry*) już od czasów L. Stefaniniego nie jest propozycją odkrywczą. Do ustaleń owego włoskiego badacza z dużym przekonaniem nawiązuje E.N. Tigerstedt, który poddając bezlitosnej krytyce „ezoteryczną” wykładnię myśli Platona, przypisującą mu niebotyczne wręcz rozwiązania systemowe, uznaje, iż istotą Platońskiej filozofii jest dociekanie, które „nigdy nie zamiera”, a akcja dyskursywnego poszukiwania ma swoją kontynuację tak długo, „jak długo trwa życie” filozofa<sup>134</sup>. Zmierzającą w tym kierunku interpretację Platońskiego pojęcia filozofii można wzbogacać o akcent erotycznego pobudzenia, będącego swoistym napędem „nieustającego filozoficznego dociekania”<sup>135</sup>, można też jednak, jak to czyni A. Passarelli, nadać jej pewną orientację konstruktywną. Badacz ten, będąc zdania, że Platon nieustannie pyta o coś, co głęboko tkwi już w ludzkiej świadomości,

---

<sup>132</sup> Por. G. Kuperus, *Traveling with Socrates: Dialectic in the Phaedo and Protagoras*, [w:] *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices*, ed. G.A. Scott-Evanston, Northwestern University Press, Evanston 2007, s. 193–211 – s. 204: „*Poros* is a way through or over, a passage, but also a resource. *Poros* is opposed to *hodos*, a (public) road that is clearly laid out. A *poros* is, instead, a way that has to be found. An *aporia* is the impossibility of finding this way”.

<sup>133</sup> Por. K. Łapiński, *Eros jako dynamis duszy w Biesiadzie i Faidrosie Platona*, „Przeгляд Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1(1), s. 177–185 – s. 178: „Istota działania Erosa – powiada Sokrates – wynika z jego pochodzenia. Jest on synem Penii i Porosa, czyli Biedy i Dostatku, a przez grę słów Aporii i Euporosa”.

<sup>134</sup> E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1977, s. 106: „This inquiry never stands still; each partial solution reveals itself as a new problem [...] restlessly from one position to another. The *scepsis* goes on, as long as life endures”.

<sup>135</sup> Por. P.E. Michaelides, *Socratic Ignorance...*, s. 253: „Most importantly, *eros* (unceasing philosophical inquiry, essentially love for the god) draws divinity and virtue near”.

i tym samym niejako werbalizuje owo intuicyjne doświadczanie bytu<sup>136</sup> (co *nota bene* stanowi interesujące i dość proste rozwiązanie przedstawionego powyżej paradoksu poznawczego), uznaje zarazem, iż autor *Teajtetu* z założenia odrzuca każde dowodzenie destrukcyjne czy wręcz samodestrukcyjne i wychodzi poza „błędne koło” negujących każdą prawdę sofizmatów. Platońska *skepsis* jest, zdaniem wspomnianego badacza, owocna i konstruktywna<sup>137</sup>, czyli – jak rozumiem – mimo tego, że pozostaje nieustającym poszukiwaniem, zmierza jednak do pewnych satysfakcjonujących ustaleń.

Pogląd ten, który zdaje się łączyć dwie sprzeczności nie do pogodzenia, a jest próbą kompromisu między dwiema koncepcjami filozofii, jakie dochodzą do głosu w pismach Platona, może zostać przyjęty, z jednym wszelako zastrzeżeniem. Zastrzec należy mianowicie, że również dla konstruktywnie myślącego Platona – który w tym miejscu idzie już własną drogą, odstępując od wzorów elenktycznej dialektyki Sokratejskiej – filozof pozostaje filozofem dopóki rezultatu nie osiąga, to znaczy, dopóki może kontynuować dyskursywne poszukiwanie odpowiedzi na wciąż nasuwające się pytania. Musi bowiem pozostać w sferze *metaksy* – pomiędzy tymi, którzy o nic nie pytają, a znającymi wszystkie odpowiedzi bogami. Jeżeli osiąga jedną bądź drugą skrajność, filozofem być przestaje. Tym samym można przyjąć, że również w pojęciu Platońskim filozofem – co jest zajęciem, jak sam przyznaje, dostępnym dla wszystkich obdarzonych zmysłem badawczym i odpowiednią dozą krytycyzmu (v.s.) – się bywa, lecz nigdy się nie jest, nie jest w sensie stałego i niepodlegającego weryfikacji zaszerogowania. Każdy miłośnik prawdy pozostaje filozofem, dopóki jego aktywność poznawcza utrzymuje się w sferze logosu dyskursywnego poszukującego odpowiedzi na różnej treści pytania, kiedy jednak odpowiedzi te zna, dostępuje już innego, wyższego stopnia wtajemniczenia na drodze poznania, który wszelako nie musi jeszcze być stopniem najwyższym. Tak przynajmniej można domniemywać, czytając Platońskie opisy słynnej *epanodos*, czyli poznawczego wznoszenia się duszy ku poznaniu najwyższej rangi. Czy można jednak utrzymywać, że badacz, który znalazł się w tych niewymagających już

---

<sup>136</sup> A. Passarelli, *The Cuoia Case: a humanistic approach of an Italian MBA*, „The Role of Humanities in the Formation of New European Elites”, Venice 2003 [online], dostępne na: <https://pdfs.semanticscholar.org/c403/787630d386c2ca0e70361edd19ffd93a6e54.pdf> [dostęp: 1.04.2020], s. 8: „Plato is one that unceasingly inquiries after what he has already found; that is, the effort of his speculation is directed towards translating, into rational terms the ineffable experience revealed in intuition”.

<sup>137</sup> Tamże: „Plato condemns the kind of *skepsis* which is corruptive and in *Thaetetus* he brings light to the vicious circle in scepticism by which Protagoras, aiming at a denial of every absolute criterion of truth, ends in a contradictory selfdestruction. The platonic *skepsis* escapes this vicious circle. [...] In sum, Plato's *skepsis* is not only fruitful and constructive; is the only one possible *skepsis* *Skepsis* capability might be”.

myślenia filozoficznego regionach poznania, filozofem przestał być definitywnie? Jeżeli założymy (co w jakiś sposób potwierdzają Platońskie opisy owej *epanodos*) możliwość zstąpienia stamtąd w niższe sfery poznawanej rzeczywistości, której dość skomplikowane funkcjonowanie zmusza wręcz do stawiania wielu różnych pytań, czy wówczas nawet doświadczony wizją bytu wiecznego badacz nie wstąpi ponownie na drogę dyskursu filozoficznego? Jak widać, pozostają kwestie, które wciąż domagają się wyjaśnienia.

## ROZDZIAŁ V

### DROGA NA SZCZYT I MISJA POWRACAJĄCEGO

#### 1. Dialektyka jako droga ku wizji noetycznej

Jeżeli znane z Platońskiej *Politei* deklaracje o noetycznym oglądzie Dobra Samego osiąganym jako ostateczny rezultat dialektycznego dyskursu uznamy za wiążące, staniemy przed pytaniem, „w jaki sposób myśl racjonalna może przysposobić nasz umysł do przeżycia w pewnym sensie mistycznego”<sup>1</sup>. T. Patten, który wychodzi z tym pytaniem, uznaje, że odpowiedzią na nie jest wskazanie autora *Politei* na uporczywe ćwiczenie (*askesis*) – czyli, jak rozumiem: ćwiczenie umysłu w dialektycznej pracy nad uporządkowaniem zróżnicowanych postaci rzeczy – jako jedyną drogę ku tej rangi „objawieniu”<sup>2</sup>.

Wskazania tej treści – zbieżne, trzeba przyznać, z ideą uporczywych dialektycznych ćwiczeń mających swój finał w swoistej gnostycznej „iluminacji”, znaczącą swą obecność w *Liście VII* Platona (344b) – każdy wnikający w istotę problemu badacz uzna za rodzaj truizmu, skoro niczym nie wyjaśniają fenomenu, jakim jest całkowita zmiana „medium”, w którym realizuje się nasze doświadczenie poznawcze, to znaczy zamiana ogólnikowego werbalnego nośnika treści owego doświadczenia na zawsze osobiste i jakoś niepowtarzalne doznanie typu wizualnego. Jeżeli chodzi o ten problem, autor *Politei* wykazuje daleko idący sceptycyzm wobec możliwości dokonania udanego transferu treści jednego rodzaju w obszar alternatywnego „percypowania” bytu, niemniej podejmuje też pewne próby wyjaśnienia, w jaki sposób słowo obecne w naszej świadomości staje się obrazem, który jednak również generuje określone treści werbalne.

---

<sup>1</sup> T. Patten, *The Purification of Love: Heavenly Ascent from Plato to Dante*, „Intermountain West Journal of Religious Studies” 2012, vol. 4, no. 1, s. 2–45 – s. 12: „how rational thought can prepare the mind for mystical experience”.

<sup>2</sup> Tamże: „Hence his emphasis on an *askesis*, which leads the mind to higher levels of knowledge and understanding until a revelation is received”.

Z taką sytuacją mamy do czynienia w znanym już miejscu Platońskiego dialogu *Fileb*, gdzie widziany z daleka kształt przypominający postać ludzką skłania tego, kto niezbyt dokładnie identyfikuje ów obiekt, do postawienia pytania dotyczącego tej właśnie identyfikacji. Pytanie to, które zasadniczo inicjuje proces dyskursywny – dialog wewnętrzny, jaki toczy się w świadomości tegoż poznającego, wywołane zostaje przez brak pewności odnośnie do treści spostrzeżenia wizualnego. Należy bowiem przyjąć, zgodnie zresztą z diachronią Platońskiego opisu sytuacji, że doznanie wizualne i jakaś wstępna, związana z nim, a budząca niepewność, konstatacja poprzedza inicjowany owym pytaniem dialog wewnętrzny, prowadzący do przyjęcia określonego sądu – δόξα. Uzmysławia to Platon, kiedy wyjaśniając, na czym polega mechanizm rodzenia się wątpliwości dotyczących widzianego obiektu i pytań z nimi związanych, przyjmuje wspólne działanie w świadomości postrzegającego dwóch czynników: samego doznania wzrokowego oraz „pamięci” – μνήμη, czyli – jak rozumiem – utrwalonej w świadomości „zwizualizowanej” kategoryzacji przedmiotu, której ów podmiot przyporządkowuje treść doznania spostrzeżeniowego. Dopiero w chwili, gdy identyfikacja ta nie wypada jednoznacznie, oba wspomniane czynniki, a dokładniej rodzące się wskutek rozbieżności danych odczucia – παθήματα, zaczynają „pisać” w naszej świadomości słowa dialogu wewnętrznego<sup>3</sup>, artykułującego odczuwane wątpliwości, lecz i poszukującego odpowiedzi na pytania, jakie się pojawiają. Interesujące jest, że tym razem ów Platoński dialog duszy z samą sobą przybiera formę graficzną, co jednak można potraktować jako próbę uzmysłowienia, że jest to dialog, który nie wybrzmiewa żadnym dźwiękiem, i zarazem dialog w jakiś sposób „ezoteryczny”, czyli zupełnie osobisty, a cała sytuacja stanowić może jeszcze jeden argument przeciw pogładowi, iż był Platon zaprzysięgłym przeciwnikiem logosu zapisanego.

Dość podobny opis doświadczenia poznawczego, w wyniku którego wywiązuje się proces wewnętrznego dialogu, znajdujemy w Platońskiej *Politei*. Tutaj Sokrates rozgranicza wręcz spostrzeżenia wzrokowe, które uznaje za „przyzywające proces myślowy” (παρακλητικά τῆς διανοίας), oraz te, które nie prowadzą do pytań i formułowania jakichś na nie odpowiedzi; ów proces inicjują według niego tylko te doznania wzrokowe, które przenikają do naszej świadomości wraz ze swoją wersją alternatywną, tutaj skrajnie alternatywną, to znaczy wraz z doznaniem o treści przeciwstawnej<sup>4</sup>. Nieco kłopotliwe staje się dla interpretatora określenie νόησις, które wprowadza Platon jako ekwiwalentne dla terminu διάνοια, nazywającego w spo-

<sup>3</sup> Plat. *Phil.* 39a1–3: ‘Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτὸν κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ’ ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους.

<sup>4</sup> Plat. *Resp.* 524d2–5: Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστὶ, τὰ δ’ οὐ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐπίπτει, παρακλητικὰ ὀριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως.



sób jednoznaczny „wewnętrzny bezdźwięczny dialog duszy z samą sobą”<sup>5</sup>, skoro nawiązuje ono do rzeczownika *voûç*, a ten już oznacza u Platona i jego następców umysłowy bezpośredni wgląd w istotę rzeczy. Kontynuując swój wywód, autor *Po-litei* daje jednak do zrozumienia, że niezmiennie ma na myśli ów dialog wewnętrzny jako rezultat docierania do naszej świadomości przeciwnych sobie nawzajem obrazów jednego jakiegoś przedmiotu, to znaczy sytuację, kiedy dusza „budząc w sobie” proces myślowy, „pyta, czym jest owa jednostka”, postrzegana z pomocą wzroku<sup>6</sup>. W tym przypadku określenie *vóησιç* odnosi się do myślenia dyskursywnego.

Dwie opisane powyżej sytuacje dość jednoznacznie wskazują na to, że dla Platona doznanie wizualne przechodzi w proces myślowy wtedy, gdy jego treść nie jest dla poznającego oczywista, to znaczy wtedy, gdy dostrzeża on w tym, co jest przedmiotem widzenia, niejasności bądź nawet sprzeczności, co w jego świadomości rodzi wątpliwość, generatywną dla procesu dyskursywnego. Wówczas, ujmując rzecz kategoriami terminologicznymi wprowadzonymi przez H.J. Krämera, jednolite i „jednościowe” postrzeganie rzeczywistości, właściwe tak wizji noetycznej, jak i wizji dokonującej się z pomocą wzroku, zyskuje już „strukturę diadyczną”, przeradzając się w alternatywę, która zawsze towarzyszy poznaniu dyskursywnemu<sup>7</sup> i w ogóle każdej konstatacji werbalnej<sup>8</sup>. Decydujące znaczenie ma wspomniana wątpliwość – najlepiej może wyrażana niemieckim terminem *Zweifel*, dającym wyraz „dwoistości”, jaka nieodłącznie wiąże się z sytuacją alternatywną i zmusza do dialogu konfrontującego wzajemnie oba sądy, czy też odczucia, alternatywne. Ten dialog można już uznać za aktywność *sensu lato* filozoficzną, daną jednak – zastrzeżmy – nie wszystkim, którzy wzrokiem się posługują, i to nie tylko ze względu na przedmiot nie zawsze godny uwagi filozofa, lecz przede wszystkim z uwagi na brak u wielu jednostek owej inicjującej filozoficzne myślenie wątpliwości, to znaczy świadomości, że w obrazie, jaki odbierają wzrokiem, nie wszystko musi być oczywiste. Należy ponadto zastrzec, że

<sup>5</sup> Por. Plat. *Soph.* 263e3–5: ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπινομάσθη, διάνοια (tłum. Z. Danek).

<sup>6</sup> Plat. *Resp.* 524e2–6: εἰ δ' αἰεὶ τι αὐτῶ ἅμα ὁράται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἐν ἢ καὶ τοῦναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῶ ψυχῇ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἐν (tłum. Z. Danek).

<sup>7</sup> Por. H.J. Krämer, *Niepisana nauka Platona*, tłum. Ś.F. Nowicki, „Peitho / Examina Antiqua” 2015, vol. 1(6), s. 25–43 – s. 37: „Niepisana nauka dodaje, że poznanie noetyczno-intuitywne dokonuje się w sposób jednolity i całościowy i o tyle przyporządkowane jest Jedności (w odróżnieniu od diadycznej struktury poznania dyskursywnego)”.

<sup>8</sup> Por. Ch. Schildknecht, *Philosophische Masken. Literarische Form der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Metzler, Stuttgart 1990, s. 25: „Von den nicht-propositionalen Wissensformen ist das propositionale Wissen durch das Kriterium der Objektivierbarkeit sowie durch das der Bivalenz unterschieden”.

dla Platona mylna interpretacja doznań wzrokowych, czy też innych doznań zmysłowych, nie jest jedynym źródłem i warunkiem zaistnienia w naszej świadomości procesu myślenia dyskursywnego, skoro – o czym dowiadujemy się z dialogu *Teajtet* (195e–196b) – bierze on pod uwagę również sytuacje, w których proces myślowy (w tym przypadku prowadzący do konstatacji mylnej) następuje wtedy, gdy wątpliwość i związane z nią pytanie dotyczy istniejących wyłącznie w naszej rzeczywistości mentalnej abstraktów, na przykład liczb, na których dokonujemy różnych operacji matematycznych.

Przyjąwszy, że wątpliwość dotycząca niejednoznacznej treści doznań wzrokowych daje początek dyskursowi filozoficznemu<sup>9</sup>, czyli dialogowi będącemu dążeniem do rozstrzygnięcia powstałych w nas wątpliwości, a w dalszej perspektywie do poznania prawdy ostatecznej, należy zarazem zastanowić się nad tym właśnie docelowym stanem znajomości rzeczy, ku któremu zmierzać ma dyskursywna aktywność filozofa. Platon bowiem w swym pojmowaniu dialektyki – na co nie bez racji zwraca uwagę J. Halfwassen – nie hołduje koncepcji poszukiwania, które jest celem samym w sobie, lecz jako cel dialektycznej aktywności filozofa przyjmuje ostateczne wyjście poza krąg powiązanych ze sobą „hipotez” w poszukiwaniu tego, co „niehipotetyczne” (ἀνυπόθετος), to znaczy niczym nie warunkowane i niewymagające żadnych założeń<sup>10</sup>, a samą dialektykę traktuje jako aktywność zmierzającą do umysłowego kontaktu z „absolutem”, będącym „źródłem i pierwszą zasadą istnienia całej rzeczywistości”<sup>11</sup>. Pogląd ten, niewątpliwie potwierdzony wskazaniem Platońskiej *Politei*, w niewielkim jednak stopniu podtrzymują inne dialogi Platona, gdzie w zamian zwraca on uwagę na trudności, jakie wiążą się z przejściem od znamionującego nieustanną wątpliwość dyskursu filozoficznego do wiedzy bezwzględnej, przedstawianej z reguły jako rodzaj umysłowego oglądu rzeczy.

<sup>9</sup> W tym miejscu – uprzedzając ewentualne zarzuty dotyczące tego, że nie zostaje uwzględniona inspirująca rola, jaką dla myślenia filozoficznego mogą mieć doznania słuchowe czy jeszcze inne – powołajmy się na Platońskiego *Timajosa* (46e7–47b3), według którego filozofię, jako dobro przewyższające wszystkie inne dobra, jakich dostąpiliśmy, zawdzięczamy właśnie oczom i świadczonej przez nie posłudze.

<sup>10</sup> J. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 94–95: „Im »Liniengleichnis« bestimmt Platon Dialektik als ein solches Wissen, das [...] eben diese grundlegenden Voraussetzungen ihrerseits auf ihre Begründung hin befragt, wobei sie ihre Suche nach dem Grund solange fortsetzt, bis sie etwas findet, was selbst voraussetzungslos oder unbedingte – ἀνυπόθετος – ist”.

<sup>11</sup> Tamże, s. 95: „die Suche nach dem Absoluten als dem unbedingten Ursprung und Urgrund des Ganzen der Wirklichkeit”.

Aby uzyskać obraz trudności, jakie wiązał Platon z możliwością zbliżenia wzajemnego logosu, czyli dyskursu poszukującego, oraz wiedzy, będącej prostym i pewnym uchwyceniem rzeczy, wystarczy przeczytać Platońskiego *Teajteta*, z którego jednoznacznie wynika, że z chwilą, gdy ma swój początek aktywność logosu, nie ma już mowy o wiedzy, i odwrotnie, dopóki mamy wiedzę, czyli pewność rezultatu poznawczej aktywności, z oczywistych względów nie podejmujemy zmierzających ku tej wiedzy dyskursywnych dociekań<sup>12</sup>. Dość podobna w swej wymowie jest nauka, jakiej, marginalnie niejako, udziela Platon czytelnikowi w miejscu dialogu *Fedon*, w którym Sokrates ogłasza swoje przejście od badań empirycznych do słów, czyli filozoficznego dyskursu. Oświadczenie to nie wybrzmiewa jednak akcentem triumfalnym, lecz bardziej znamionuje ustępstwo czy rezygnację z możliwości dostąpienia bezpośredniej, bliższej znajomości rzeczy, skoro stwierdza Sokrates, że rozpatrywanie rzeczywistości na płaszczyźnie logosu nie daje jej obrazu, czy też wyobrażenia, takiego, jakie uzyskalibyśmy, biorąc pod uwagę same wytwory materialnej rzeczywistości (ἔργα)<sup>13</sup>. Istotne jest w tej wypowiedzi rozgraniczenie, jakie przeprowadza Sokrates między doświadczeniem wizualnym a myśleniem „hipotetycznym”, czyli uprawianym przez siebie dyskursem filozoficznym, opartym – podobnie jak we wspomnianym już miejscu dialogu *Menon* (86e–87a) – na założeniach subiektywnie uznawanych za „najmocniejsze”.

We wskazanym miejscu dialogu *Fedon* Sokrates nie widzi możliwości, czy nawet potrzeby, przejścia od dyskursywnej aktywności logosu ku jakiemuś poznaniu typu wizualnego i dość podobnie rzecz się ma we własnym już niewątpliwie rozumowaniu Platona, które włączył on w słynną dygresję epistemologiczną *Listu VII* (342b1–344c1). Ujęcie ma charakter bardziej metodologiczny, jako że zawiera opis całej drogi poznawczej prowadzącej ku najbardziej immanentnej znajomości rzeczy, a rozpoczyna się wskazaniem na formy mentalnego uchwycenia rzeczywistości typu werbalnego. Są nimi najpierw nic nie mówiąca o przedmiocie „nazwa” (ὄνομα), a następnie ujęcie czy też opis rzeczy zdaniowy (λόγος), będący rodzajem definicji i w jakiś sposób reprezentujący już „hipotetyczne” myślenie filozofa. Dopiero na trzecim miejscu wymienia Platon „obraz” przedmiotu (εἶδωλον), po którym już następuje „wiedza” o nim (ἐπιστήμη). Wspomniany „obraz” jest odzwierciedleniem rzeczy wizualnym, a niekiedy nawet trójwymiarowo materialnym, skoro włączone zostają w tę pozycję również

<sup>12</sup> Por. Z. Danek, *Myśle, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2000, s. 240: „logos ma miejsce dopiero wtedy, gdy wychodzimy ze stanu świadomości, którym jest wiedza, a dotarcie do stanu pewności, jaką daje wiedza, oznacza nieodwołalny kres aktywności myślowej, jaką jest logos”.

<sup>13</sup> Plat. *Phaedo* 100a1–3: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις.

podobizny przedmiotów „wytoczone” rzemieślniczym sposobem, lecz i ulegające – jak każdy wytwór materialny – zniszczeniu (342c2). Ten niewątpliwie „ascendentny” porządek nie jest jednak porządkiem wynikania, nigdzie też w całym Platońskim wywodzie nie dochodzi do jakiejś interakcji między rozgraniczonymi w istocie werbalnymi i „eikastycznymi” formami ujęcia rzeczy, poza jednym małym „incydentem”, kiedy to komuś poddawanemu elenktycznej próbie, by odpowiadając na pytania szczerwanego polemisty, bez uszczerbku wyszedł z oparów, wystarczająco obraz przedmiotu, o którym mowa, „wysunięty” przed oczy czy nawet obecny tylko w świadomości (*Epist. VII* 343c5–d2). Można rozumieć, że ten obraz, dający jakieś rozumienie rzeczy, generuje myśl, która stanowi satysfakcjonującą odpowiedź w przedkładanej kwestii, co w żaden sposób nie wyjaśnia jednak mechanizmu, czy nawet możliwości, zachodzenia procesu odwrotnego, to znaczy przechodzenia myśli zwerbalizowanej w myśl wyobrażeniową, by nie powiedzieć już o wyższej rangi kontemplacji bytu. W tym punkcie autor *Listu VII* pozostaje niewzruszony: nie widzi możliwości „werbalizowania” bezpośredniej wiedzy o przedmiocie badawczego zainteresowania ani też możliwości zyskania takiej wiedzy drogą werbalną, chociażby z uwagi na „słabość słowa” (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές), niezdolnego do ujęcia i przekazania tak szczególnych treści (343a1).

Możliwości zyskania w rezultacie procesu myślowego jakiejś „idei”, czyli wizualnej i zarazem pojęciowej reprezentacji przedmiotu, na którym skupia się uwaga poznającego, nie wyjaśnia w żaden sposób omawiane powyżej miejsce Platońskiego dialogu *Fileb*, mimo tego, że Sokrates wprowadza do ludzkiej duszy również „malarza”, tworzącego w naszej świadomości obrazy (εἰκόνας) przedmiotów, których dotyczyło nasze myślenie (39b6–7). Ukazując proces powstawania owych obrazów, stwierdza on bowiem, że podmiot, w którego świadomości to następuje, zyskuje taką wizję w trakcie opisanego dialogu wewnętrznego, „wyprowadzając” obrazy określonych przedmiotów z tego, co na wstępie całego procesu zobaczył (bądź spostrzegł w inny jakiś sposób), czy nawet „sprowadzając z powrotem” te niejako wtórne wizerunki do tamtych pierwowzorów, jako że forma ἀπαγαγών, której używa autor dialogu *Fileb*, dopuszcza jedną i drugą możliwość<sup>14</sup>. Takie dokładne, jak sądzę, odczytanie Platońskiego przekazu prowadzi do nieco deprymującej konkluzji, w myśl której opisany proces „wizualizacji” treści procesu myślowego stanowi jedynie reprodukcję czy też aktualizację wcześniej obecnej w świadomości treści spostrzeżeniowej, „epizodycznie” stającej się przedmiotem dialogu wewnętrznego, który dotyczy ewentualnej niejasności owych spostrzeżeń.

<sup>14</sup> Por. Plat. *Phil.* 39b9–c1: “Ὅταν ἀπ’ ὀψεως ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγών τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως.

Wbrew wytycznym Platonskiej *Politei* nie ma tu mowy o wznoszeniu się dzięki dialektycznemu myśleniu na jakiś wyższy poziom wizualnej czy wręcz noetycznej percepcji przedmiotu, którego myślenie dotyczyło.

Ponieważ także w *Politei*, w której jedynie „metoda dialektyczna” zdolna jest do tego, by „oko duszy” pociągnąć za sobą i „poprowadzić w górę”<sup>15</sup>, nie znajdziemy żadnego „technicznego” opisu tej tak ważnej operacji, pozostaje zastanowić się nad sposobem, w jaki przejście od słów do wizji noetycznej mogłoby się w przekonaniu Platona dokonywać. Wchodzą w grę dwie zasadnicze możliwości: bądź dochodzenie do wizualnego ujęcia istoty rzeczy drogą opisywania wyróżniających ten przedmiot właściwości, bądź uzyskanie takiego niekwestionowanego obrazu rzeczy poprzez stopniowe wyodrębnianie jej spośród wszystkich pokrewnych jej w jakiś sposób przedmiotów, czyli drogą aprobowanej przez Arystotelesa procedury definicyjnej. Bardziej przemawia do wyobraźni postępowanie pierwszego rodzaju jako swego rodzaju malowanie czy też rysowanie słowami wizerunku określonego przedmiotu, niemniej działanie takie – jak każda aktywność myślowa skupiona na jakościach, a nie na istocie rzeczy – nie zyska sobie aprobaty Platona. Informuje on o tym wyraźnie w *Liście VII*, gdzie każdy z czterech wymienionych sposobów przedstawienia rzeczy uznaje za niedoskonały ze względu na to, iż skupiają się zawsze na określonym ποιόν τι, czyli na tym, „jaki” przedmiot jest, a nie na tym, czym jest on w istocie (τί)<sup>16</sup>. Pozostaje przyjąć, że również dla Platona jedyny sposób dochodzenia do subtelного quasi-wizualnego kontaktu z pojęciową reprezentacją przedmiotu stanowi dość toporna procedura „wyciosowywania” noetycznego obrazu tego przedmiotu z całego kontekstu pojęciowego, co nasuwa skojarzenie z metaforą dialektycznego cięcia „przez środek”, tak bardzo obecną w dialogach *Sofista* i *Polityk*<sup>17</sup>. O tym, że również w czasie, gdy powstaje *Politeia*, jej autor opowiada się za procedurą dialektycznego „odgraniczania” przedmiotu refleksji badawczej od wszystkich innych bytów pojęciowych, świadczy zastrzeżenie, jakie tam zgłasza, iż nie posiada wiedzy o Dobru samym ten, „kto by nie potrafił odgrodzić myślą i oderwać

<sup>15</sup> Plat. *Resp.* 533c7–d3: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἴνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.

<sup>16</sup> Plat. *Epist.* VII 342e2–4, 343b6–c5. Interesujące jest to, że również obraz (εἶδωλον), wymieniony jako przedostatni, zalicza Platon do owych form ujęcia rzeczy oddających jej jakości, co znaczy, że ten obraz nie ma jednak nic wspólnego z wizją noetyczną, o której jest mowa w *Politei*.

<sup>17</sup> Por. Plat. *Soph.* 219d9, e4, 221b6, e3, 223c12, 227d1, 264d10, e2, 265e8, 266a1, a3, d6; *Polit.* 258b10, 261b11, 262b6, d7, e5, 266e7, 267b4, c1, 276d2, d3, d9, 280d5, d6, 282b1, c7, c8, 284e3, e9...



od wszystkich innych przedmiotów idei Dobra<sup>18</sup>. Problem jednak leży w tym, że nawet całkowicie dokładne wyodrębnienie przedmiotu uwagi spośród innych obiektów naszej mentalnej rzeczywistości oznaczać może, co najwyżej, wniknięcie świadomością w jego istotę, nie zaś wizualne przedstawienie rzeczy, i wydaje się, że Platon jest świadomy tego problemu. Akt ostatecznego uchwycenia istoty rzeczy zyskuje u niego postać swoistej „iluminacji”, czyli błysku zrozumienia, niewykazującego bezpośredniego związku z poprzedzającą go mozolną procedurą badania typu dialektycznego<sup>19</sup>.

Tę procedurę opisuje Platon w bardzo ważnej dla zrozumienia jego koncepcji poznania dygresji epistemologicznej *Listu VII*. Mimo że w opisie, jaki daje, wystąpią również spostrzeżenia wzrokowe oraz spostrzeżenia innego typu (ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις), a więc elementy poznania empirycznego, jest to obraz dyskursu nieodbiegającego od wzoru sokratycznego, a więc odbywanego z życzliwością, lecz i z nastawieniem „elenktycznym”, z wykorzystaniem sztandarowej metody pytań i odpowiedzi, zarazem jednak z dość nieoczekiwanym finałem, skoro w miejsce zwykłej dla tamtych rozważań końcowej „aporii” dochodzi do wspomnianej wyżej iluminacji oznaczającej szczyt ludzkich możliwości uchwycenia istoty bytu<sup>20</sup>. Mimo że autor *Listu VII* nie przedstawia owego momentu najwyższej gnozy jako bezpośredniego wyniku żmudnej dialektycznej praktyki, jako że jej opis i końcowa wzmianka o finalnym olśnieniu badawczym nie wykazują ciągłości myślowej i nie stanowią nawet spójnej struktury składniowej, czyni on w jakiś sposób opisane postępowanie dialektyczne warunkiem dostąpienia końcowego aktu „iluminacji”. Pozostaje przyjąć, że przy całym swoim sceptycyzmie wobec możliwości przełożenia treści werbalnej na treść widzenia noetycznego, czy też innego typu

<sup>18</sup> Plat. *Resp.* 534b8–c5: ὁς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν, [...] οὕτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἶδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὕτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν (tłum. W. Witwicki).

<sup>19</sup> N.P. White uznaje, że podejmując takie dialektyczne dociekanie istoty rzeczy, możemy jedynie oczekiwać z nadzieją, że nastąpi upragniony finał, nie troszcząc się o możliwość powiązania treści tego aktu ostatecznego z ustaleniami zapadającymi we wcześniejszym postępowaniu badawczym („We simply hope to happen on what we can, without worrying about whether it answers to a previous inquiry” – N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976, s. 230). Dosadniej jeszcze rzecz ujmuje W. Wieland, dla którego Platońska idea po prostu nie może stanowić bezpośredniego przedmiotu poznania dyskursywnego („Die Idee ist unmittelbar kein möglicher Gegenstand einer diskursiven Erkenntnis” – W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, s. 149).

<sup>20</sup> Plat. *Epist.* VII 344b3–c1: μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστα εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην.

widzenia, przekonany jest on o tym, że aktu noetycznego zrozumienia nie dostąpi umysł, który nie ma odpowiedniego mentalnego przygotowania. Przygotowanie to nie jest jednak bezpośrednią drogą ku wizji noetycznej, lecz jedynie oddziaływaniem na podmiot procesu poznawczego, który po takiej standardowej „preparacji” ostateczne wyzwania podejmuje już w samodzielnym, osobistym kontakcie z wyższymi formami bytu. Dodajmy, że w tym punkcie nauka zawarta w *Liście VII* pozostaje w zgodności z przesłaniem Platońskiej *Politei*, w której adepci filozoficznej mądrości po latach rozpoczętych jeszcze w dzieciństwie przygotowań, wieńczonych ćwiczeniem umysłu w postępowaniu dialektycznym, dopiero w wieku lat pięćdziesięciu dostępują tego, by w szczególnym akcie kontemplacji wznieść się na szczyty poznania i hierarchii bytów<sup>21</sup>.

Mówiąc o hierarchii wyróżnianych przez Platona postaci bytu i odpowiadającej jej gradacji metod czy też środków, z pomocą których dokonuje się nasze poznanie, należałoby jeszcze zastanowić się nad kwestią relacji wzajemnej, w jakiej pozostają w tym układzie wizualne ujęcia rzeczy i jej przedstawienia werbalne, te ostatnie jako medium, z udziałem którego aktualizuje się dyskurs filozoficzny. Jedna i druga forma ujęcia przedmiotu poznania, o czym poucza autor *Listu VII*, należy do „owych czterech ujawnień, zasadniczo niedoskonałych”<sup>22</sup>, niemniej porządek, w jakim przedstawia on formy egzemplifikowania rzeczy werbalne, następnie „eikastyczne” i wreszcie wiedzę jako taką, ma charakter wyraźnie ascendentny i tak też nakazują pojmować ową kolejność zarzuty, jakie stawia definiującemu rzecz słowu, lecz i jej wyobrażeniom wizualno-przestrzennym. Te właśnie, wizualne w zasadzie wyobrażenia rzeczy nie ujmują według niego jej istoty w sposób zadowalający, jako że nigdy nie oddają idei przedmiotu w postaci niezakłóconej. Na przykład koło, nawet najstaranniej narysowane czy wytoczone, zawsze wykazuje zdaniem Platona jakieś cechy linii prostej, pryncypialnie przeciwnej samej idei, czy też pierwowzorowi, koła. Jeżeli natomiast chodzi o słowa i budowane z nich struktury zdaniowe, zarzut dotyczy braku „stałego”, to znaczy innego niż konwencjonalny, związku między każdą taką „nazwą” – ὄνομα, a nazywanym przedmiotem, wobec czego to, co „okrągłe”, możemy nazwać słowem „proste”, a pewność przekazu dokonującego się z wykorzystaniem tego i innych słów nie ulegnie zmianie. To zastrzeżenie rozciąga Platon na logos, czyli wszelkie wypowiedzenia zdaniowe, które – skoro składają się ze słów<sup>23</sup> – również nie dają

<sup>21</sup> Por. Plat. *Resp.* 540a4–6: γενομένων δὲ πεντηκοντοῦτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον.

<sup>22</sup> Plat. *Epist.* VII 343d8–9: ἡ τῶν τεττάρων φύσις ἐκάστου, πεφουκία φαύλως (tłum. M. Maykowska).

<sup>23</sup> Dokładnie: „z nazw i słów orzekających” (ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων – *Epist.* VII 343b4–5), co jednak w aspekcie zaszeregowania gramatycznego niewiele do sprawy wnosi, jako że „słowem orzekającym” – ῥῆμα, staje się każda „nazwa” z chwilą, gdy

dostatecznie pewnej informacji o przedmiocie. Można rozumieć, że na tym etapie swej dojrzałości intelektualnej, kiedy najważniejszym bodaj kryterium wartości gnostycznego ujęcia rzeczy staje się dla niego mniejsze lub większe zbliżenie poznającego do przedmiotu poznania<sup>24</sup>, strukturom werbalnym wyznacza Platon miejsce poniżej wszelkich ujęć rzeczy wizualnych, skoro te pierwsze nie wykazują żadnego związku z przedmiotem, do którego się odnoszą, natomiast te drugie, dając już jakieś wyobrażenie rzeczy, są z nią niewątpliwie w sposób obiektywny, aczkolwiek niepełny, powiązane. Oczywiście, jeżeli wzniesiemy się na poziom oglądu noetycznego, związek ten nie powinien już budzić żadnych zastrzeżeń epistemologicznych.

Powyższa konstatacja wzbudzi zapewne obiekcje filozofa, jakim był Sokrates, który – mimo tego, że w przytoczonej wypowiedzi z Platońskiego *Fedona* zdaje się przyznawać epistemologiczną wyższość nad słowem wyobrażeniu rzeczy – z przekonaniem i niezmiennie oddaje się metodzie dyskursu dialektycznego. Wyższość wizualnych sposobów ujęcia rzeczy oznacza bowiem jakąś degradację samej filozofii, której domeną jest słowo jako nośnik każdej „hipotezy” i badającej jej słuszność elenkyki. Trudno w tej sytuacji nie zauważyć, że Platon wychodzi jednak daleko poza wzory dyskursu sokratycznego i aporetycznej dialektyki sokratejskiej. Już z przedstawionych dotychczas fragmentarycznie informacji, jakie znajdujemy w jego pismach, wyłania się zarys imponującej konstrukcji, w której znajdują swoje miejsce wszystkie bodaj formy ludzkiej aktywności poznawczej, konstrukcji sięgającej szczytów poznania i tym samym najwyższej i niepodzielnej postaci bytu. Ten bowiem również zdaje się przyjmować układ hierarchiczny, paralelny do wznoszącego się porządku wyróżnionych przez Platona kategorii epistemologicznych. Niezależnie od konstatacji, w myśl której dla filozofa zastrzeżona zostaje sfera, czy też poziom, myśli dyskursywnej kwestionującej wszelkie ustalenia, warto jednak przyjrzeć się gnozeologicznemu kontekstowi, w który włącza Platon tę opartą na słowie poznawczą aktywność.

## 2. Czy Platon był dualistą?

Postawione pytanie wydaje się kwestionować rzecz najbardziej oczywistą, skoro sam Platon w opowieści o jaskini i postrzeganym tam odbiciu świata idealnego jednoznacznie rozgranicza dwa, i tylko dwa, rodzaje bytu. Niemniej

---

występuje w funkcji orzecznika; por. L.M. de Rijk, *Plato's Sophist: A Philosophical Commentary*, North Holland, Amsterdam 1986, s. 218: „»rhema« [...] is an »onoma« occurring in a specific position”.

<sup>24</sup> Ostatecznie jest to już pewien „genetyczny” wręcz związek między podmiotem a przedmiotem poznania – por. *Epist. VII* 344a2–4: ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὐτ’ ἂν εὐμάθεια ποιήσειέν ποτε οὔτε μνήμη — τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἔξουσιν οὐκ ἐγγίγνεται.

w świetle ustaleń, jakie przynoszą nie tylko świadectwa zewnętrzne dotyczące jego nauki, wyrażona wątpliwość znajduje swoje uzasadnienie. Opierając się głównie na owych zewnętrznych „testimoniach”, K. Gaiser w swym epokowym opracowaniu zarysowuje strukturę aż pięciostopniową, która odpowiadać ma Platońskiemu przedstawieniu bytu, mającą u swych podstaw nieokreśloność materii, na kolejnym poziomie tworzy świata materialnego, na wyższym jeszcze szczeblu treści duchowo-intelektualne, których wyrazem stają się liczby i pojęcia matematyczne, na poziomie jeszcze wyższym idee właściwe każdemu rodzajowi rzeczy, a na samym już szczycie monolityczną Ideę Dobra<sup>25</sup>. Nie sposób wyliczyć zastrzeżeń, jakie wzbudza ta imponująca konstrukcja myślowa, już choćby z uwagi na alternatywne i wcale nie synonimiczne pojęcia umieszczane na tym samym stopniu opisanej struktury bytu, kiedy to na przykład na poziomie trzecim mieszczą się jednocześnie wielkości matematyczne i czynnik duchowy (*Das Mathematische/Die Seele*), a na szczeblu kolejnym „liczby i idee” (*Die Zahlen/Ideen*). Obiekcje innego rodzaju dotyczą braku wyraźnego kontaktu między taką „ezoteryczną” wykładnią Platońskiej ontologii a rzeczywistym w tym względzie „testimonium”, jakie stanowią dialogi Platona – słabości, na którą zwracają uwagę przeciwnicy „ezoterycznej” interpretacji myśli Platońskiej<sup>26</sup>. Przykładem może być wprowadzenie przez K. Gaisera terminu „apeiron” na określenie niezorganizowanej jeszcze materii, który to termin u samego Platona nie ujmuje żadnej kategorii ontologicznej. Występuje on z reguły jako epitet charakteryzujący kogoś „niedoświadczonego”<sup>27</sup> bądź stosuje się do niemożliwej do określenia liczby

<sup>25</sup> Por. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 2. Aufl., Klett, Stuttgart 1968, s. 26: „von der Vielfalt der körperlichen Erscheinungen über den Zwischenbereich des speziell Mathematischen oder Seelischen zu den Ideen (Zahlen) und Prinzipien aufzusteigen [...] eine pyramidenförmige Struktur mit dem Einen an der Spitze”. Dodajmy, że ten uproszczony opis nie wyszczególnia wszystkich pozycji wyliczenia; takie dokładniejsze ujęcie dają wykresy, jakie znajdziemy na s. 21: „Die Vielheit (Apeiron) – Die sinnlich wahrnehmbare Welt – Das Mathematische/Die Seele – Die Zahlen/Ideen – Das Eine”, oraz na s. 170: „gestaltlose Stoffe (Apeiron) – einzelne Körper (konkrete Lebewesen) – einzelne Seelen – einzelne Ideen (Atomon, Eidos) – Das Eine (Idee des Guten)”.

<sup>26</sup> Mam na myśli głównie krytykę, jaką przynosi znakomite opracowanie E.N. Tigerstedta, gdzie wśród argumentów uderzających w założenia przyjęte przez „ezoteryków” z Tübingen pojawia się również zastrzeżenie przeciw odrzucaniu autentycznych stwierdzeń Platona, określanym jako jego *ipsissima verba*, na korzyść świadectw „z drugiej i trzeciej ręki” („It seems an odd perversity to reject or to depreciate a philosophers *ipsissima verba* in favour of obscure and contradictory second or third hand reports of what he possibly may have said” – E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1977, s. 83).

<sup>27</sup> Np. Plat. *Resp.* 373d10, 409a5, 519b8, 582c2, 584e7, 586a1.

czegoś, co chcielibyśmy jednak policzyć<sup>28</sup>. Te i inne zastrzeżenia nie uderzają wszelako w zasadniczą konstrukcję owej przypisanej Platonowi struktury rzeczywistości, wykazującej złożoność większą niż proste przeciwstawienie bytu idealnego materialnemu.

Że nie jest to dla autora *Politei* struktura jedynie dualistyczna, dowiadujemy się już z zaleceń dydaktycznych, jakie daje on tym, którzy mają dostąpić oglądu bytu idealnego. Są to przysposobiani do przyszłej władzy filozofowie, a oferowany im program nauczania obejmuje przede wszystkim naukę o liczbach, następnie wyodrębnioną tu przez Platona geometrię, dalej astronomię i wreszcie harmonikę. Jest to porządek wyraźnie descendenty i pewnym zakłóceniem wydaje się wprowadzenie filozoficznej dialektyki jako przedmiotu nauczania wieńczącego cały ten cykl dydaktyczny, niemniej można mówić o wyraźnej cezurze i zmianie orientacji, jaka następuje w tym miejscu, gdyż tu już mowa jest o metodzie dochodzenia do ostatecznej etyczno-intelektualnej doskonałości, podczas gdy uprzednio dominował aspekt ontologiczny, jako że dyskusja skupiała się na samym przedmiocie poznawczego zainteresowania dydaktyka i podopiecznych. W trakcie swoich rozważań o liczbach jako przedmiocie kształcenia matematycznego Platon stwierdza, że one właśnie prowadzą myśl ku najwyższej rangi poznaniu czysto umysłowemu, czyli noetycznemu, że są tą siłą, która „ze wszech miar pociąga w stronę istoty rzeczy”<sup>29</sup>, a zamyka on tę sekwencję *Politei* konstatacją, iż „nauka o jedności”, tutaj będącej wciąż kategorią matematyczną, ma w sobie moc kierowania umysłu ku oglądowi bytu prawdziwego<sup>30</sup>. Potwierdza w jakiś sposób rozgraniczenie, którego później dokonuje Arystoteles, przypisujący mu pewną „triadyczną” koncepcję bytu, kiedy to obok przedmiotów rzeczywistości materialnej postrzeganych zmysłami (τὰ αἰσθητά) ma on wyróżniać jeszcze dwie postaci bytu, mianowicie idee oraz pojęcia, czy też kategorie, matematyczne (τὰ μαθηματικά)<sup>31</sup>.

Arystoteles – zgodnie zresztą ze swym pryncypialnym założeniem – nie rozgranicza materii nieuformowanej i ukształtowanych już przedmiotów rzeczywistości materialnej, a w swoim wyraźnie descendenty wyliczeniu kategorie liczbowe stawia niżej niż same idee. W czym rzecz, wyłuszcza w nieco wcześniejszej partii *Metafizyki* (987b14–29), gdzie stwierdzając na wstępie, iż pojęcia matematyczne mają swoje miejsce *metaksy*, to znaczy „pomiędzy” rzeczami a idea-

<sup>28</sup> Np. Plat. *Tim.* 31a3, b2, 55c8, d1, 82b7.

<sup>29</sup> Plat. *Resp.* 523a1–3 (tłum. W. Witwicki).

<sup>30</sup> Tamże, 525a1–2: καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἐν μάθησις.

<sup>31</sup> Aristot. *Metaph.* 1028b18–21: ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα αἴδια, ὥσπερ Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν.



mi, uzasadnia takie ich zaszeregowanie w porządku bytów tym, że – aczkolwiek wieczne i niezmiennie – „są zbiorami przedmiotów podobnych, podczas gdy każda idea sama w sobie jest jedyna”<sup>32</sup>. To Arystotelejskie „testimonium”, w którym wyraźnie dochodzi do głosu Platońska idea (w naszym znaczeniu słowa) jedności jako szczytowej formy organizacji bytu, pozornie tylko jest sprzeczne z innym stwierdzeniem autora *Metafizyki*, w myśl którego tyle jest dla Platona idei, ile zrodzonych w naturze przedmiotów (*Metaph.* 1070a18–19), jako że każdy taki rodzaj rzeczy mieć będzie jedną i tylko jedną ideę, której jest odwzorowaniem. To ostatnie stwierdzenie zwraca jednak uwagę na pewną jeszcze niedoskonałość owego bytu idealnego, łączącego w sobie jedność paradygmatu i rodzajową wielość przedmiotów, zwłaszcza że w myśl bezwzględnych ustaleń dialektyki istnieje konieczność przyjęcia hierarchicznego porządku idei, to znaczy idei niższego, wyższego i najwyższego rzędu. Trudno się dziwić, że Platon nie poprzestaje na tej wielości bytów idealnych, dążąc ku ostatecznej syntezie pojęcia istnienia, zyskującego w rezultacie charakter monolitycznej już doskonałości.

Warto zresztą zauważyć, iż tenże Platon w ocenie swej koncepcji bytu idealnego wykazuje powściągliwość niewiele ustępującą krytyce Arystotelesa, który – jak wiadomo – ostatecznie przeciwstawił się „separacji” świata czystej formy od rzeczywistości materialnej. Nie wytaczając już ciężkich dział, za jakie można uznać argumenty kierowane w *Parmenidesie* przeciw pojęciu paradygmatycznej jedności, której wyraz stanowi Platońska idea, wystarczy przypomnieć sceptycyzm, z jakim Sokrates wypowiada się na temat idei rangi u Platona najwyższej, nazywając je przedmiotem, czy też wytworem, swych marzeń bądź nawet majaczeń<sup>33</sup>. Nie można oczywiście przeceniać wagi tej deklaracji, będącej – jak sądzę – jedynie wyrazem pewnej autoironii, cennej u każdego myśliciela, nie natomiast dyskredytacji poglądu, że istnieją nieśmiertelne wzorce pojęciowe, niemniej jednak znaczący wydaje się fakt, że poglądu tego nie przedstawia Platon w sposób metodyczny. Platońska idea skutecznie broni się przed ujęciem tego typu, wymykając się każdemu zdroworozsądkowemu myśleniu oraz wszelkiej dalszej procedurze realizacyjnej, nie będąc zresztą – jak można sądzić – kategorią logiczno-ontologiczną samą w sobie. Wywodząc swoją nazwę z rdzenia „fid” oznaczającego wizualny kontakt podmiotu z rzeczywistością, nie traci nigdy do końca tego podmiotowego charakteru, odnosząc się w istocie do sposobu, w jaki nieśmiertelne wzorce wyróżnianych przez nas form istnienia stają się przedmiotem naszej mentalnej percepcji. Przykładem może być osławiona „Idea Dobra”, twór pojęciowy w istocie pleonastyczny, jeślibyśmy odnosili pierwszy człon określenia do bytu

<sup>32</sup> Tamże, 987b16–18 (tłum. T. Żeleźnik – edycja internetowa, dostępna na: <http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/cwiczenia/arystoteles.pdf> [dostęp: 1.04.2020]).

<sup>33</sup> Plat. *Crat.* 439dc6–d1: σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλακίς ὀνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή.

niezależnego, i nie powinno dziwić to, że autor *Politei* stosując owo określenie wtedy, gdy mowa jest o naszej mentalnej percepcji bytu najwyższej rangi, w miejscach, w których nie chodzi o to, by jakoś „dojrzeć owo Dobro”<sup>34</sup>, posługuje się nazwami „Dobro” (τὸ ἀγαθόν) bądź „Dobro Samo” (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν)<sup>35</sup>.

Generalnie rzecz ujmując, już w *Politei* nie potwierdza Platon tego, że idea jako dana naszemu widzeniu postać bytu pojęciowego, w jakiś bardziej konkretny sposób się dla niego „ontologizuje”. Już tutaj jako określenie bytu, którego naśladowanie stanowi znana nam postać rzeczy, wprowadza termin παράδειγμα, ze znamieną kwalifikacją „Dobra Samego” jako pewnego najwyższego „paradygmatu”<sup>36</sup>, a dalszy znaczący krok w tym kierunku czyni w *Timajosie*, gdzie wspomniany termin wyraźnie wypiera pojęcie idei rozumianej jako coś więcej niż wizualny kontakt z przedmiotem myśli<sup>37</sup>. Mowa jest w tym dialogu o wiecznym i niezmiennym „paradygmacie”, który stara się naśladować twórca naszej rzeczywistości i którego naśladowanie stanowi wszystko, „co ma swoje narodziny i jest postrzegane wzrokiem”<sup>38</sup>. Ośławiona Platońska nauka o transcendentnym istnieniu tak zwanych idei nie znajduje potwierdzenia u samego Platona.

Powyższe stwierdzenie ma oczywiście charakter sprostowania terminologicznego i bynajmniej nie zaprzecza temu, że istniały dla Platona gdzieś poza naszą rzeczywistością i naszą świadomością paradygmatyczne wzorce bytów pojęciowych. Trudno też nie przyjąć postulowanego przez dialektyków „syntetyzowania się” tych paradygmatów, to znaczy tego, że tworzą one swoistą hierarchię oddającą układ wyróżnianych przez nas pojęć, coraz ogólniejszych i coraz donioślejszej rangi. Interesujące jest, że dla Platona ten porządek, czy nawet proces wznoszenia się ku ostatecznej pojęciowej jedności, zyskuje określoną kwalifikację etyczną, skoro na szczycie bytów umieszcza on – jak wiadomo – tak zwaną Ideę Dobra, to znaczy „Dobro Samo”. Stawia to autora *Politei* przed pewnym

<sup>34</sup> Plat. *Resp.* 519c10: ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν (tłum. Z. Danek).

<sup>35</sup> Np. Plat. *Resp.* 506e1, e3, 507a3, b5, 508b13, 509a3, a5, b7, b9, 518d1, 519c10, 534c4, 540a8.

<sup>36</sup> Tamże, 540a8–10: καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους; por. tamże, 484c7–9, 500e2–4, 592b2–3.

<sup>37</sup> Tę wtórność idei jako jedynie wizualnej postaci rzeczy w stosunku do samego paradygmatu szczególnie dobrze uwidacznia w *Timajosie* zdanie, w którym twórca – jak rozumiem – naszej rzeczywistości wpatrując się w ów paradygmat, czyli byt niezmienny, usiłuje jakoś oddać jego „ideę”, czyli to, co widzi (ἄν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύνειν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν – *Tim.* 28a6–b1).

<sup>38</sup> Tamże, 48e5–7: ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὀρατὸν (tłum. Z. Danek); por. tamże, 28a6–7, 28c5–29b5, 37c8–d2.

problemem, na który zwraca on uwagę w dialogu *Parmenides* (130c–d), jako że takie etycznie pozytywne pojmowanie paradygmatu eliminuje z kręgu bytów idealnych (przynajmniej w myśl kryteriów zdroworozsądkowych) pojęciowe treści związane na przykład z określeniem „błota”, które wszak jakąś formą bytu jest i w aspekcie czysto logicznym winno mieć swój paradygmat. W momencie gdy Platon rozwija swoją koncepcję, ważne jednak jest dla niego przede wszystkim to, że – w przeciwieństwie do niosących zło sił destruktywnych – czynnik, który jednoczy i konsoliduje wszystkie formy istnienia jest dla naszej i w ogóle wszelkiej rzeczywistości dobrem podstawowym. Wypada z pewnością zgodzić się z poglądem, że (tak zwana, dodajmy) „teoria idei zyskuje znaczenie i wartość dopiero w jednoczącej perspektywie idei Dobra”<sup>39</sup>.

Wszelkie próby odtworzenia tego hierarchicznego porządku form istnienia pozostają jednak spekulacją, jako że nie daje takiego ujęcia żadne wiarygodne Platońskie „testimonium”. Przekazy ograniczają się jedynie do wskazania na Absolut, czyli „Dobro Samo”, które zresztą niekiedy umieszczane jest poza wszelkim wyróżnianym pojęciowo istnieniem<sup>40</sup>, oraz wiązaną z nim „diadę”, czyli zasadę dwoistości rzeczy<sup>41</sup>, a niekiedy również „triadę”, warunkującą – jak rozumiem – wszelki zachodzący także w naszej rzeczywistości trójpodział. Informacje, jakie uzyskujemy na temat wspomnianej zasady dwoistości – której wprowadzenie stanowi zresztą konieczność, jeżeli chcemy wyprowadzać z Jedności proces jakiegokolwiek różnicowania się struktur rzeczywistości – są jednak tak skąpe i mało

<sup>39</sup> J. Sochoń, *Platona ogląd bytu-idei*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1997, t. X, s. 329–350 – s. 348. To, że Jedno utożsamia się dla Platona z Dobrem, potwierdza dość dobitnie Arystoteles, przyjmujący w tym punkcie zgodność między nauką Platońską a poglądami Parmenidesa – por. Aristot. *Metaph.* 1091b13–14: τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι.

<sup>40</sup> Np. H.J. Krämer, *Niepisana nauka...*, s. 37–38: „Jedno jako podstawa określania bytu jako określoności, nie może samo być bytem, lecz musi być czymś »ponad bytem i istnością« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)”; por. Plat. *Resp.* 509b8–10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσιβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>41</sup> W tym miejscu odniosę się krytycznie do poglądu, jaki przedstawia S. Blandzi w swej znakomitej skądinąd książce *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002), stwierdzając, że „Diada, w rozumieniu czystej (nieokreślonej) dualności, uznana zostaje za pryncypium wielości, jako czynnik sprawiający wszelkie wielokrotnienie i podział” (s. 204). Zauważę, iż taka kwalifikacja Platońskiej „diady” nie honoruje rozgraniczenia między tym, co mnogie, a tym, co podwójne, tak silnie obecnego w greckiej mentalności i wyrażającego się jeszcze częściej u Platona użyciem tzw. dualisu. „Diada” rozszczepia wprawdzie monolit niepodzielnego Dobra, niemniej jest to wydzielenie tylko określonych przeciwieństw – wzajemnie przeciwstawnych czynników podstawowych dla dialektycznego pojmowania bytu; mnogość jako taką może wprowadzać dopiero następna w kolejności „triada”.

przekonujące, że trudno ten punkt ontologicznej koncepcji Platona przedstawić w jakiś metodyczny sposób i w ogóle traktować z większą powagą. W pismach Platona pojęcie „diady” jako takiej w ogóle się nie pojawia, natomiast Arystoteles informuje, że Platon monadycznie pojmuwanemu „apeiron”, czyli nieokreśloności jako zasadzie powstawania bytu, przeciwstawił ową „diadę”, składającą się z „wielkiego” i „małego”<sup>42</sup>. Tę budzącą zdziwienie informację potwierdza zresztą w innym miejscu, gdzie czytamy, że dla Platona taką zasadę – ἀρχή, stanowiło właśnie owo „wielkie i małe” (*Metaph.* 988a26). Obecne w Arystoteleskim przekazie „zamiast” – ἀντί, przeciwstawiające Platońskiej Jedni zasadę dwoistości, można jeszcze wyjaśnić współobecnością w obrębie systemu obu tych „pryncypiów”, wprawdzie przeciwstawnych względem siebie, niemniej nie eliminujących się nawzajem<sup>43</sup>, natomiast uznanie za „diadę”, będącą podstawą funkcjonowania rzeczywistości, opozycji „wielkie – małe” budzi już zdecydowany opór. Nie jest to z pewnością zasadnicza dla całego bytu antynomia i bardziej już przydatne dla wyjaśnienia genezy i funkcjonowania naszej rzeczywistości wydają się chociażby Pitagorejskie zestawienia<sup>44</sup>: „ograniczone i nieograniczone”, „jedno i wiele”, „spoczynek i ruch”, czy dająca perspektywę rozwiązania wspomnianego problemu Platońskiej ontologii antynomia: „dobre i złe”.

Arystoteles wspomina o owej enigmatycznej „diadzie” w innym jeszcze miejscu, tu już czyniąc ją kategorią czysto liczbową i zarazem – co budzi jego sprzeciw – bytem istniejącym niezależnie (χωριστόν), to znaczy poza całą naszą rzeczywistością<sup>45</sup>. W tym przekazie pojawia się też, jedyny bodaj raz, wspomniana już „triada” i być może jej obecności zawdzięczamy uwagę, że liczby te nie dają zestawień wzajemnie zgodnych, czyli – jak rozumiem – że to, co dwoiste, nie prze-

<sup>42</sup> Aristot. *Metaph.* 987b25–27: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἐνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον.

<sup>43</sup> Warto w tym miejscu odwołać się do ustaleń Th.A. Szlezáka (Th.A. Szlezák, *Idea Dobra jako arche w Politei Platona*, tłum. E.I. Zieliński, M. Osmański, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, z. 1, s. 403–425), który brak w *Politei* i w ogóle w pismach Platona wzmianki o „Nieokreślonej Dwoistości” i „zasadach” innych niż Dobro Samo tłumaczy tym, że Platoński Sokrates powstrzymuje się w owych dyskusjach od wejścia na „dłuższą drogę” dialektyki, będącą pełnym wyłożeniem „teorii zasad”, z uwagi na to, że jego rozmówca „nie byłby w stanie iść za wywodem” (s. 419), a także dlatego, że jeśli podejmowane byłyby kwestie o naprawdę pryncypialnym znaczeniu, to – według Platona – „opublikowane pisma nie są miejscem stosownym do ich rozważania” (s. 424).

<sup>44</sup> Znane również z przekazu Arystotelesa – *Metaph.* 986a23–26.

<sup>45</sup> Tamże, 1083a31–37: εἰ δὲ ἐστὶ τὸ ἐν ἀρχῇ, ἀνάγκη μᾶλλον ὡσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναι δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοῦς εἶναι τοὺς ἀριθμούς πρὸς ἀλλήλους. ἂν δ' αὖ πάλιν τις τιθῆ ταῦτα, εἴρηται ὅτι ἀδύνατα πολλὰ συμβαίνει. ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη γε ἢ οὕτως ἢ ἐκείνως ἔχειν, ὡστ' εἰ μηδετέρως, οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο εἶναι τὸν ἀριθμὸν χωριστόν.

kląda się na to, co potrójne, i na odwrót. Konieczne jest zatem istnienie jednego i drugiego „pryncypium”, niezależnych od siebie nawzajem. Tu też jako pierwsza z zasad pojawia się wspomniane powyżej Jedno, z cenną uwagą, że przyjęcie tej właśnie zasady wymusza wręcz zgodę na istnienie tamtych dwóch „pryncypiów”, wyznaczających – jak to tłumaczę – podstawowe dla bytu antynomie, a niekiedy też paralelne występowanie trzech jego składników bądź też czynników. Inaczej mówiąc, Jedno, aby mogło stać się kreatywne, musi pozostawać w korelacji z przeciwstawną mu zasadą wielości<sup>46</sup>, której początkiem staje się antynomiczna opozycja, a przejawem już niekwestionowanym istnienie trzech komponentów bytu.

Ta – zachodząca w sferze abstraktu – descendencja paradygmatycznej jedności ku wielokrotności form istnienia nie wyjaśnia jeszcze w żaden przekonujący sposób genezy i przebiegu procesu rozwojowego znanej nam rzeczywistości. Pozostaje bowiem do pokonania granica między czystą formą (bądź czystą proporcją, jeżeli owe paradygmaty za Arystotelesem interpretować będziemy numerycznie), a z drugiej strony tworzywem materialnym, w którym forma ta miałaby się realizować, a także granica między niezmiennością tamtego bytu a dynamiką procesu rozwojowego materialnej rzeczywistości. Nie do końca też rozwiązuje sprawę informacja Arystotelesa (*Metaph.* 1072a1–3) o tym, iż Platon uznawał za zasadę (ἀρχή) funkcjonowania bytu jakiś czynnik, który „sam siebie porusza” (τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν), gdyż trudno przyjąć, że czynnikiem tym jest Platonskie Dobro Samo<sup>47</sup>, a zupełnie już niewyjaśniona pozostaje kwestia motywacji oraz intencji kierunkujących proces owej materialnej kreacji ku znanym nam rozwiązaniom, nawet jeżeli już zgodzimy się na pewną wewnętrzną dynamikę bytu jako takiego. Autor *Politei* nie rozwiązuje w istocie tego realizacyjnego problemu (idea emanacji bytów z Absolutu jest – jak wiadomo – pomysłem znacznie późniejszym), przed którym w całej rozciągłości staje w *Timajosie*, gdzie proces rozwojowy rzeczywistości materialnej stanowi główny bodaj przedmiot uwagi. Tutaj z właściwą sobie fantazją ucieka się do swoistego wybiegu, za jaki można uznać wprowadzenie postaci Demiurga.

Nadanie temu słowu tak doniosłej treści jest zapewne innowacją Platona wymuszoną potrzebą chwili, jako że w *Politei* odnosi się ono z reguły do różnego typu wytwórców, również producentów rolnych, a i w samym *Timajosie* występuje początkowo (24a5–7) jako nazwa różnego rodzaju producentów żywności, później natomiast (28a6) jako określenie ogólnie pojętego wykonawcy nieokreślonych

---

<sup>46</sup> Por. J. Halfwassen, *Auf den Spuren...*, s. 96: „die Entfaltung des Seienden aus der Seinstranszendenz des Absoluten nur mit Hilfe eines zweiten Prinzips, eines eigenen Prinzips der Vielheit möglich und einsehbar ist”.

<sup>47</sup> Prawdopodobnie jest to po prostu dusza istoty ożywionej.



blżej przedmiotów<sup>48</sup>. Taki wykonawca, co podkreśla Platon w nieco wcześniejszym *Kratyllosie*, by sporządził na przykład czółenko tkackie, mieć musi wewnętrzny wgląd w określony wzór, którym we wspomnianym przypadku jest jakieś paradygmatyczne „czółenko w samej swej istocie”<sup>49</sup>, czyli – mówiąc popularnie – pewna „idea” owego rzemieślniczego przyboru. Ten motyw rzemieślniczo pojmowanego twórcy naśladowującego wzór doskonały i nieśmiertelny podejmuje Platon i rozbudowuje w *Timajosie*, gdzie z chwilą, gdy mowa jest o genezie naszego świata, pojawia się „jego budowniczy”<sup>50</sup>, określony później jako dobry „wykonawca” czy wręcz „rzemieślnik”<sup>51</sup>. Zastrzeżmy jednak, iż tym rzemieślniczym zajęciem formowania naszej rzeczywistości para się w *Timajosie* sam bóg najwyższy, który przedstawiając siebie również jako „demiurga”, czyli stwórcyela pozostałych, młodszych bogów (41a7), zleca im następnie doprowadzenie do końca dzieła kreacji, a oni „naśladowując własnego wykonawcę”<sup>52</sup>, przystępują każdy do swoich zadań.

Fakt, że powstała w ten sposób cała hierarchię i zarazem genealogię „demiurgów” opiera autor *Timajosa* na wyobrażeniach mitologicznych (40e–41a), nakazuje traktować rozwiązanie, do którego się ucieka, z ograniczoną powagą i uznać je raczej za wyraz bezradności myśliciela stojącego wobec problemu genezy i strukturalnego rozwoju bytu materialnego. Błędem byłoby zresztą, jak przypuszczam, wszystkie przedstawione pomysły Platona na rozwiązanie zagadki istnienia świata kwalifikować jako metodologicznie dopracowane teorie naukowe. Są to w moim odczuciu wyjaśnienia hipotetyczne, będące dla Platona w pewnej mierze zabawą intelektualną, przy których nie byłby on skłonny obstawać z większym jakimś uporem. Nie do końca też, jak sądzę, odczuwa tę finezję myśli Platońskiej Arystoteles, prezentujący zresztą zdecydowanie inny typ intelektu. Arystoteles, będący systematykiem i empirystą opierającym swoje ustalenia o kryteria zdrowego rozsądku, nie zgadzając się w ogóle na istnienie bytów oddzielonych od materii, co jest podstawowym założeniem Platońskiej ontologii, nie umie w związku z tym

---

<sup>48</sup> Gwoli prawdy należy jednak przyznać, że już w dalszych partiach *Politei* zaczyna ów wytwórca pełnić funkcje „demiurgiczne” coraz wyższej rangi, występując jako „twórca naszych zmysłów” (507c6–7), „wykonawca nieba” (530a6) czy wreszcie jako twórca całej znanej nam rzeczywistości, w tym również paradygmatów, które usiłują naśladować wytwórcy różnych użytecznych dla nas przedmiotów (596b nn.). Można zatem przyjąć, że idea demiurgicznej kreacji świata kielkuje w myśli Platona już na etapie powstawania *Politei*, niemniej swój pełny wyraz znajduje dopiero w dalszych rozdziałach *Timajosa*.

<sup>49</sup> Plat. *Crat.* 389a5: αὐτὸ δ' ἔστιν κερκίς; por. tamże, 390b1: τὸ προσήκον εἶδος κερκίδος.

<sup>50</sup> Plat. *Tim.* 28c6: ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν (tłum. W. Witwicki).

<sup>51</sup> Tamże, 29a3: δημιουργὸς ἀγαθός.

<sup>52</sup> Tamże, 42e8: μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν (tłum. W. Witwicki).

odnaleźć ładu w dalszych tezach, czy raczej hipotezach, Platona. Przykładem może być niejednoznaczne zaszeregowanie przez autora *Metafizyki* w Platońskiej hierarchii bytów kategorii liczbowych, które w jednym miejscu tego traktatu (987b14 nn.) kwalifikuje on jako byty „pośrednie” między rzeczami postrzeganymi a ideami, w innym natomiast (1083a31–7) czyni je podstawową zasadą istnienia i bytem całkowicie niezależnym od świata materialnego. W innym jeszcze z kolei swoim odwołaniu się do systemu Platońskiego, stwierdza Arystoteles, że takie byty pojęciowe jak „sprawiedliwość i zdrowie są dobrami, ponieważ stanowią układy i są liczbami”<sup>53</sup>, podporządkowując niejako wartość i pozycję tych podstawowych pojęć etycznych wartościom czysto matematycznym. Z uwagi, którą zamyka on tę część omawianego przekazu, przeciwstawiając „liczby i jedynki” bytom określonym jako „nieruchome” (ἀκίνητα), wnosić można ponadto, że przypisuje on owym istniejącym niezależnie kategoriom liczbowym jakąś niepojętą własną dynamikę, co już wydaje się zupełnie sprzeczne z samą istotą pojmowanego na sposób parmenidejski bytu wiecznie niezmiennego. Trudno w tej sytuacji uznać przekaz Arystotelesa za w pełni miarodajne świadectwo tak w kwestii bardziej szczegółowych rozwiązań Platońskiej koncepcji ontologicznej, jak również w odniesieniu do czekającego na odpowiedź pytania, na ile owa koncepcja stanowi wyraz przypisywanego Platonowi dualizmu.

Odpowiadając na wspomniane pytanie można zanegować ogólnie przyjęty pogląd o Platońskim dualizmie nawet w sposób skrajny, i to z diametralnie przeciwnym wskazaniem, bądź na wielość i zróżnicowanie wyodrębnianych przez Platona rodzajów bytu, bądź też na pewien również odnajdywany w jego koncepcji ontologicznej monizm. Jeżeli bowiem za podstawę oceny przyjmujemy omówioną na wstępie hierarchię form istnienia, jaką przypisuje Platońskiej teorii ontologicznej K. Gaiser, powiemy w konsekwencji o pięciu przynajmniej rodzajach bytu wyodrębnianych przez Platona, by nie wspomnieć już o wzmiankowanych powyżej diadzie i triadzie, które również na jakies osobne miejsce w tym układzie by zasługiwały. Jeżeli jednak dostrzeżemy określoną linię i jedność twórczego zamysłu Demiurga łączącą wszystkie wyróżniane przez Platona formy czy też rodzaje istnienia, będziemy mogli mówić o Platońskim „wielowarstwowym” bycie nawet jako o pewnej „monistycznie pojętej rzeczywistości”<sup>54</sup>. Ten jednak pogląd należy – jak sądzę – przyjąć z dużą powściągliwością, jako wyraz nieco tendencyjnej

<sup>53</sup> Por. Aristot. *Eth. Eudem.* 1218a18–22: ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθὸν τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν. δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν (tłum. W. Wróblewski – Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 413).

<sup>54</sup> Por. J. Sochoń, *Platona ogląd...*, s. 347: „Finalnym efektem działania Demiurga będzie więc wizja rzeczywistości będącej jednością-w-wielości. [...] Ta monistycznie

interpretacji myśli Platona, w której Demiurg (o czym była mowa powyżej) nie jest postacią fundamentalną dla podstawowych rozwiązań systemowych. Powściągliwość w stosunku do jednej i drugiej tak skrajnej kwalifikacji koncepcji ontologicznej Platona nakazuje spojrzeć na jego systematykę form istnienia w sposób syntetyczny, lecz i z uwzględnieniem naprawdę istotnych różnic w ich statusie ontologicznym.

Pewną w tym względzie wskazówkę daje Arystoteles, który – o czym była mowa powyżej – wyróżnia trzy podstawowe dla Platona rodzaje bytu, mianowicie idee, pojęcia matematyczne oraz „ciała postrzegane zmysłami” (*Metaph.* 1028b18–21), co pozwala już mówić o jakimś „triadycznym” charakterze Platońskiej ontologii. Zmierzająca ku takiemu „trójpodziałowi” synteza wyróżnianych przez Platona form istnienia nie przebiega jednak w sposób jednoznaczny, skoro już w ujęciu, jakie proponuje H.J. Krämer, prowadzi ona do wyodrębnienia „rzeczy” – jak rozumiem – materialnych, następnie „idei” i wreszcie bytu najwyższego, jakim jest „Jedno Samo”<sup>55</sup>. Widoczną rozbieżność przedstawionych ustaleń można oczywiście łagodzić, uznając owo „Jedno” za szczególnej rangi ideę (co zresztą jest, jak wykazywaliśmy powyżej, rodzajem pleonazmu) bądź zaliczając pojęcia matematyczne do bardziej abstrakcyjnie pojętych idei. Jeżeli jednak zdecydujemy się na jedno czy drugie uproszczenie, okaże się w rezultacie, że naprawdę istotne rozgraniczenie przebiega dla Platona między zmysłowo postrzeganym bytem materialnym a światem, na który składają się niezmiennie paradygmaty wszystkich znanych nam form istnienia. Ten właśnie, nazwijmy go, dualizm Platona dostrzega przede wszystkim Arystoteles, który – przy wszystkich niekonsekwencjach, jakich dopuszcza się, przedstawiając system ontologiczny swego wielkiego poprzednika<sup>56</sup> – stwierdza już na wstępie swojego przekazu, iż rozgraniczał Platon przedmioty świata zmysłowego oraz określane słowem *ἔτερον* drugi rodzaj bytu uosabiający treści pojęciowe (*Metaph.* 987b5), a i we wskazanym powyżej miejscu *Metafizyki* (1028b18–21) skłania się w jakiś sposób ku interpretacji „dualistycznej”. Pozwala to zrozumieć, kiedy kolektywnie ujmuje wyróżnione przez

---

pojęta rzeczywistość tworzy określoną hierarchię bytu-idei, gdzie następuje ciągle wchodzenie i schodzenie, łączenie się i rozdzielanie w wiecznej rzeczywistości »bytu«.

<sup>55</sup> Por. H.J. Krämer, *Niepisana nauka...*, s. 37: „Platon bierze przy tym pod uwagę różne stopnie bytu: idee są bardziej jednolite i jedyne w swoim rodzaju niż rzeczy, ale nie tak jednolite jak czyste Jedno Samo”.

<sup>56</sup> Poza wskazanymi powyżej sprzecznościami tego przekazu zwrócę uwagę na bardzo niejasne przedstawienie Platońskiej hierarchii form istnienia, kiedy to pojawiają się kolejno rzeczy postrzegalne (*τὰ αἰσθητά* – *Metaph.* 987b5), po nich idee (b8), następnie pojęcia matematyczne (*τὰ μαθηματικά* – b15), dalej „Jedno” (*τὸ ἓν* – b22) jako naczelna zasada istnienia, a po nim wspomniana już „diada” (b26), wypierająca (przynajmniej w sferze materii) ową „Jednie” jako podstawę wewnętrznej organizacji bytu.

siebie idee oraz pojęcia matematyczne, którym następnie przeciwstawia postrzegany zmysłami byt materialny.

W oparciu o materiał, jaki został przedstawiony powyżej, można zatem przyjąć, iż Platon dualistą jednak był, mimo uproszczeń, a raczej uogólnień, na których opiera się ten zakorzeniony w tradycji pogląd. Swoją rację mają bowiem również przeciwnicy takiego przekonania wskazujący na zróżnicowanie i wielostopniowość Platońskiej struktury bytu. Najistotniejszy jednak w procesie docierania do jego istoty i samej zasady istnienia wydaje się moment, w którym poznający przekracza granicę między empirią zmysłową a treściami czysto pojęciowymi, niekoniecznie zresztą przeciwstawiając jedno drugiemu. Rozsądny badacz – jak sugeruje Platon – przyjmuje bowiem, że są to zaledwie kolejne szczeble w poznawczym wznoszeniu się duszy na szczyty hierarchii bytów.

### 3. *Epanodos*, czyli niezwykła podróż duszy

Konrad Gaiser w swoim fundamentalnym ujęciu Platońskiej struktury bytu daje siłą rzeczy także zarys drogi poznawczej, jaką należy odbyć, by przemierzyć wszystkie kolejne stopnie tej piramidy form istnienia. Bierze on pod uwagę dwa wzajemnie przeciwne kierunki owej poznawczej aktywności, pisząc o „dialektycznym zstępowaniu i wchodzeniu na górę”, co w jego interpretacji oznacza z jednej strony przechodzenie „od całości” do wielości poszczególnych form organizacji bytu, z drugiej natomiast wyjście – jak rozumiem – od teźże wielości ku ostatecznej niepodzielnej całości i jedności zarazem<sup>57</sup>. K. Gaiser uzupełnia tym samym z własnej niejako inicjatywy opis drogi filozoficznego poznania, jaki znajdujemy w Platońskiej *Politei*, gdzie kierunek badawczego zainteresowania filozofa jest zdecydowanie jeden, mianowicie konsekwentnie odbywana droga w górę, w literaturze przedmiotu określana jako *Aufstieg* czy też *ascent*<sup>58</sup>, czyli wstępowanie na wyżyny bytu, a przez Platona ujmowana terminem *epanodos*.

<sup>57</sup> K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre ...*, s. 168: „Der doppelte Richtungssinn der Logos-Beziehung vom Ganzen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Ganzen als der dialektische Abstieg und Aufstieg [ ... ] verstanden werden kann”.

<sup>58</sup> Np. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Metzler, Stuttgart–Weimar 2001, s. 24: „Philosophieren ist bei Platon ein Aufsteigen von der sinnlichen Welt zur Welt der Ideen (*anodos*, *ascensus*)”. Z kolei angielskie określenie *ascent* jako nazwę owej drogi poznawczej znajdziemy już w tytułach stosunkowo nowych i zasługujących na uwagę publikacji poświęconych tej gnozeologicznej tematyce. Wymienię pracę *The Purification of Love: Heavenly Ascent from Plato to Dante* autorstwa T. Patteny („Intermountain West Journal of Religious Studies” 2012, vol. 4, no. 1, s. 2–45) i książkę W.H.F. Altmana: *Ascent to the Good. The Reading*

Interesujące jest to, że samo określenie ἐπάνοδος, które tak bardzo inspirowało badaczy, jako nazwa owej drogi poznawczej występuje u Platona zaledwie dwukrotnie i tylko w *Politei*, odnosząc się do edukacyjnych postępów przyszlých filozofów i zarazem kierowników spraw państwowych, których udziałem staje się owo „wyjście w górę z podziemia na słońce”<sup>59</sup> pod kierunkiem mądrych wychowawców i z wykorzystaniem jedyne go ku temu środka, jakim jest metoda dialektyczna. W innych sytuacjach stosuje autor *Politei* synonimiczne określenia ἀνοδος (517b5) oraz ἀνάβασις (517b4, 519d1), następnie także czasownikowe formy oznaczające odbywaną drogę w górę (517a3, 519d1) i wreszcie przysłówek ἄνω (517a3,4, 517b4, 525d5, 529a2, 533d3) oznaczający zwrot w górę jako kierunek tej „ascendentnej” drogi poznawczej. Warto dodać, że idea gnostycznej ascendencji odzywa się w sposób spektakularny już w Platońskiej *Uczcie*, gdzie – mimo braku utwierdzającej tę koncepcję terminologii – powodowany siłą Erosa miłośnik piękna dostępuje tego, by mając za punkt wyjścia piękne obiekty świata materialnego, „jakby po szczeblach wstępował” na owe szczyty poznania<sup>60</sup>, jak również w dialogu *Fajdros* (246e–247e), gdzie słynna wędrówka dusz uskrzydłonych na nieboskłon kończy się niezwykle ogładem bytu nieśmiertelnego. Motyw gnostycznej ascendencji daje zresztą o sobie znać również w Platońskim *Teajtecie*, gdzie miłośnik mądrości uciekający myślą w sferę bytu nieśmiertelnego usiłuje „pociągnąć w górę” skupionego na bieżących problemach rozmówcę, tak by mógł on „wznieść się” ponad różne doraźne rozstrzygnięcia prawne ku rozważaniu samej istoty sprawiedliwości (*Theaet.* 175b9–c2).

W *Teajtecie* nie ma oczywiście mowy o powodzeniu opisanego dydaktycznego zamierzenia. By poznający mógł dostąpić wyższych stopni poznania, konieczne jest jego własne zaangażowanie i pozytywna w tym kierunku motywacja, która rodzi się tylko w najszlachetniejszych duszach przyszlých filozofów. Sytuacja z dialogu *Teajtet* zwraca jednak uwagę na pewien standard Platońskiej teorii wzrostu poznawczego, mianowicie partnerski charakter tej intelektualnej aktywności. Bardzo dobrze widoczne jest to w *Uczcie* Platona, gdzie ma miejsce ciągła interakcja między dwoma złączonymi siłą Erosa uczestnikami poznawczej podróży w górę, zaznacza się też czytelnie w opisie Platońskiej *Politei*, gdzie owa gno-

---

*Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic* (Lexington Books, Lanham 2018), której autor cały ciąg relatywnie wczesnych Platońskich dialogów, to znaczy dialogi *Lysis*, *Euthydemus*, *Laches*, *Charmides*, *Gorgiasz*, *Menon*, przedstawia jako stopniowe wznoszenie się uczestników dialektycznej debaty ku wizji Dobra Samego znanej z *Politei* Platona.

<sup>59</sup> Plat. *Resp.* 532b7–8: ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος (tłum. W. Witwicki); por. tamże, 521c7.

<sup>60</sup> Plat. *Symp.* 211b7–9: ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανίεναι, ὡσπερ ἐπαναβασιμοῖς χρώμενον (tłum. W. Witwicki).



zeologiczno-dydaktyczna praktyka przedstawiana jest (532c5) jako ἐπαναγωγή, czyli „prowadzenie w górę”, szlachetnych dusz przysposabianych do władzy wychowanków, wyłonionych zresztą także drogą odgórnie przeprowadzonej selekcji i dość starannie w trakcie swojego wieloletniego rozwoju intelektualnego kontrolowanych. W dialogu *Fajdros* dusza odbywa ową podróż, na ile można to stwierdzić, samodzielnie (nie mówiąc oczywiście o obecności w tym pochodzie w górę innych, równie odosobnionych dusz), niemniej inspiruje ją do tego miłość przedstawiana jako partnerski związek dwóch osobników. Wyjątkiem, który potwierdzi regułę, może być uciekający od doczesności badacz wyższych regionów świata, przedstawiony w *Teajtecie*, którego uosabia Tales oddający się samotnej kontemplacji, przyjmijmy jednak, że musi być ktoś, kto jak on da początek dydaktycznemu cyklowi wspólnego partnerskiego dążenia ku najwyższym zasadom, co pozwoli uniknąć swoistej *petitio principii*, nieuniknionej w przeciwnym wypadku.

Na pytanie o sposób, czy też metodę postępowania prowadzącego do poznawczego kontaktu z bytem najwyższej rangi odpowiada autor *Politei*, stwierdzając, że „u szczytu świata myśli” znajdzie się ten, kto będzie się posługiwał sztuką odpowiednio prowadzonej rozmowy, czyli logosem, odcinając się od wszystkiego, co przynoszą zmysły<sup>61</sup>. Tę umiejętność będącą „zwieńczeniem” całej wcześniejszej edukacji przyszlých filozofów, nazywa on „metodą dialektyczną”<sup>62</sup>, a badacza, który nią się posługuje, „dialektykiem”<sup>63</sup>. Zamykając tym samym intelektualną aktywność owego badacza w strukturach werbalnych logosu, stawia go jednak przed problemem dotąd nieprzezwyciężonym, a nawet przed dwoma problemami, skoro dalszej eksploracji bytu dokonywać ma samo tylko „oko duszy”<sup>64</sup>, a z drugiej strony programowo wręcz zanegowane zostają wszystkie inspirujące również dla dialektyka dane, jakich dostarczają zmysły. Można uznać, że we wskazanych miejscach *Politei* zwycięża stanowiąca pewną skrajność tendencja intelektualistyczna i zarazem racjonalistyczna, którą nie do końca podtrzymuje Platon już w *Timajosie*, gdzie zmysłom przypisana zostaje ważna rola stymulująca aktywność umysłową filozofa. Tak czy tak, sferę zmysłowego doświadczania bytu należy uznać za punkt wyjścia opisanej procedury postępowania dialektycznego, niezależnie od tego, czy przejście na ten wyższy etap dokonuje się w trybie negacji, czy też poprzez przejmowanie i uogólnianie danych, jakich użyczają zmysły.

<sup>61</sup> Plat. *Resp.* 532a5–b2: οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.

<sup>62</sup> Tamże, 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος; por. tamże, 534e2–3: Ἐὰρ οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι; por. tamże, 532b4, 536d6, 537c6.

<sup>63</sup> Tamże, 531d9, 534b3, 537c7.

<sup>64</sup> Tamże, 533d2: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα.

Jeżeli przejście na etap dialektycznego badania rzeczywistości potraktujemy jako wyjście z Platońskiej jaskini, możemy interpretować owo wyjście w kategoriach (kończącej się, jak rozumiem) „katabazy”, czyli opuszczenia ponurego podziemia, możemy też jednak mówić, bardziej optymistycznie, o swoistych narodzinach duszy obudzonej do życia, czyli intelektualnej aktywności, po długim swoim uśpieniu czy wręcz hibernacji przypominającej pobyt niemowlęcia w łonie matki<sup>65</sup>. Metafora nie do końca wydaje się właściwa, jako że wspomniane niemowlę w swym stanie embrionalnym pozbawione jest dostępu do jakichkolwiek danych, natomiast my, nawet będąc w jaskini, pozyskujemy jednak jakieś informacje o rzeczach, mimo że są one według autora *Politei* iluzoryczne. Jak by nie wizualizować podstawowego etapu naszego rozwoju poznawczego, jakim jest poznanie zmysłowe, trudno zaprzeczyć, że daje on początek dalszemu procesowi gnozeologicznej ascendencji i nawet przez skrajnego zwolennika poznania racjonalnego nie może być zupełnie eliminowany z opisu tej poznawczej drogi ku najwyższemu zasadom<sup>66</sup>.

Platon, który z jednej strony wymaga od badacza bytu zdolności do tego, by „zostawić na boku swoje oczy i inne zmysły, a iść prosto ku bytowi samemu”<sup>67</sup>, z drugiej natomiast wyraża pogląd, iż wzrok „jest dla nas przyczyną największego pożytku”<sup>68</sup>, najbardziej wyważone stanowisko w kwestii, jaką wartość przedstawia poznanie zmysłowe, zajmuje w dialogu *Teajtet*, poświęconym w całości tematyce gnozeologiczno-epistemologicznej. Przeważająca objętością część tego utworu jest też rozważaniem, na ile zmysły przynoszą wiedzę o przedmiocie poznania, z wiadomą konkluzją, iż spostrzeżenie zmysłowe nie oznacza wiedzy – ἐπιστήμη. Na pytanie, dlaczego tak jest, odpowiada Platoński Sokrates w przeróżny sposób, również erystyczny, niekiedy nawet, powiedzielibyśmy, kuglarski<sup>69</sup>, niemniej ar-

<sup>65</sup> Por. C. Rowett, *Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 2016, vol. 50, s. 67–100 – s. 74: „The Cave has sometimes reminded people of the caves used for mystery rituals, or of the underworld in a *katabasis* myth, but it is not actually a *katabasis*: we do not first go down there and then come out; instead we come out and then go back. The Cave maps much better with the birth process: for just as we begin our lives in the womb, unaware that there is anything outside, so also the prisoners find themselves in the Cave, unaware of what is outside”.

<sup>66</sup> Por. A. Tschemplik, *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Lexington Books, Lanham 2008, s. 160: „At the same time it is important to note that the first step in the ascent is perception, that perception plays an integral role in the discovery of soul and being”.

<sup>67</sup> Plat. *Resp.* 537d5–7 (tłum. W. Witwicki).

<sup>68</sup> Plat. *Tim.* 47a1–2 (tłum. W. Witwicki).

<sup>69</sup> Ma to miejsce wtedy, gdy przywołuje Sokrates sytuację, w której ktoś, mając zasłonięte jedno oko, widzi i nie widzi jednocześnie, podczas gdy nie jest możliwe – jak to utrzymuje – by ktoś jednocześnie wiedział coś i tego nie wiedział (Plat. *Theaet.* 165b2–c10).

gument decydujący o takim wyniku dialektycznej próby pada w finale całego tego przewodu (*Theaet.* 184b–186e). Dowiadujemy się wówczas, że postrzeganie zmysłowe nie ujmuje przedmiotu jako pojęciowej całości, a dociera wyłącznie do jego jednoaspektowych właściwości, jakimi są na przykład barwy, jakości smakowe czy odbierane jeszcze innym zmysłem dźwięki<sup>70</sup>. By zyskać pełny obraz przedmiotu, musimy zdać się na syntetyzujący owe różnego rodzaju informacje „organ centralny”<sup>71</sup>, czyli umysł, i będącą jego domeną aktywność myślową, jako że percepcja zmysłowa z natury swej nie wiąże się z „konceptualizacją”, czyli – *sit venia verbo* – „upojęciowieniem” przedmiotu tej percepcji<sup>72</sup>.

Czy taka konkluzja oznacza usunięcie doświadczenia zmysłowego z drogi wiodącej „do prawdziwej mądrości”? Z całą pewnością nie<sup>73</sup>, skoro już w *Teajtecie*, wobec kryzysu koncepcji poznania opartego na aktywności rozumu, jaką

<sup>70</sup> Por. E. Heitsch, *Überlegungen Platons im Theaetet*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur–Steiner Verlag Wiesbaden, Mainz–Stuttgart 1988, s. 107: „sinnliche Wahrnehmung ist allein deshalb kein Wissen, weil sie die raum-zeitlichen Gegebenheiten nicht als ganze, sondern nur partiell erfasst”; por. A. Silverman, *Plato on Perception and ‘Commons’*, „The Classical Quarterly” 1990, vol. XL, no. 1, s. 148–175 – s. 148: „I agree with those who see here a denial that *aisthesis* is a judgemental or cognitive capacity: *aisthesis* has no access to being nor to any of so-called common constituents of thoughts”.

<sup>71</sup> E. Heitsch, *Überlegungen Platons...*, s. 87 nn. („das Zentralorgan”).

<sup>72</sup> Por. J. Lee, *Perception and Plato’s Epistemology in Theaetet*, „Carleton Undergraduate Journal of Humanistic Studies”, Spring 2015, vol. I, s. 1–7 – s. 6: „Plato’s view of perception is ultimately non-conceptualist in that perception does not entail conceptualization of sensation beyond mere sensory awareness of external stimuli”.

<sup>73</sup> Por. P. Tendera, *Światło – Piękno. Platona dwie drogi mądrości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 4, s. 19–33: „Droga do prawdziwej mądrości wiedzie przez doświadczenie zmysłowe, które jest tak ważne, jak ważny jest świat, z którego doświadczenie to wyrasta” (s. 9 – edycja internetowa, dostępna na: <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/3192/%C5%9Awiat%C5%82o-Pi%C4%99kno.pdf> [dostęp: 1.04.2020]). W tym miejscu warto również odnieść się do poglądu, jaki wyraża B. Dembiński, który wprawdzie przypisuje Platonowi przekonanie, że „wszelkie poznanie (zatem również poznanie typu matematycznego) wychodzi od poziomu zmysłowości” (B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2003, s. 59), lecz stwierdza zarazem, iż „na poziomie zmysłowości mamy jednak – zdaniem Platona – do czynienia z pojawiającym się na jej obszarze fenomenem, który określa on mianem ‚słusznego mniemania’ (ἀληθὴς δόξα)”. Badacz ten powołuje się na obecność pewnych „mniemań” w świadomości chłopca, z którym rozmawia Sokrates w dialogu *Menon* (85c), oraz na padające tam stwierdzenia, iż takie słuszne mniemanie, czyli sąd, pozwoli dojść na przykład do Laryssy nie gorzej niż zyskana dzięki autopsji wiedza o drodze tam prowadzącej (97a–98d). Zauważmy jednak, że lokowanie sądu czy też mniemania „na poziomie zmysłowości” przeczy platońskiemu rozgraniczeniu doświadczenia wizualnego oraz sądu (δόξα), kluczowemu dla interpretacji ostatnio wskazanego

jest logos, uznaje Platon, iż wiedza o określonym wydarzeniu przysługuje „jedynie temu, kto zobaczył” ową sytuację (201b8), co znaczy, że nie neguje wiarygodności danych dostarczanych przez zmysły, a jedynie domaga się ich syntetycznego ujęcia przez rozum i myśl, postulując tym samym przejście na kolejny etap poznawczej ascendencji, jakim jest oparte na strukturach werbalnych myślenie.

Na tym etapie wymaga już autor *Politei* dopełnienia pewnych epistemologicznych standardów, co według niego gwarantuje wyłącznie uprawiana zgodnie z zasadami sztuki metoda dialektyczna. Jest to *nota bene* umiejętność wywodząca się z powszechnego zwyczaju prowadzenia różnej treści rozmów<sup>74</sup>, gdyż takie jest znaczenie źródłowego dla określenia „dialektyka” czasownika διαλέγεσθαι; sens filozoficznego dociekania skupionego na treści i relacjach wzajemnych pojęć nadają temu rzeczownikowi dopiero rozmowy prowadzone przez Sokratesa, a sama „kodyfikacja” zasad filozoficznej dialektyki dokonuje się w Platońskiej *Politei*. Tutaj dowiadujemy się, że dialektykiem należy nazwać tego, kto posługując się logosem, „ściśle chwyta istotę każdej rzeczy”, drogą oddzielania interesującego go przedmiotu od wszystkich pozostałych<sup>75</sup>. Komentując sytuację, położymy jednak nacisk nie tyle na ścisłość owych dialektycznych ustaleń, co na ich charakter „hipotetyczny”, polegający na uzasadnianiu każdego przyjętego w trakcie tego postępowania przyporządkowania pojęć. Owo „ugruntowywanie” dialektycznych orzeczeń, poprzez odpowiedzi na pytanie, dlaczego są one takie, a nie inne, nazywa Platon „dawaniem logosu”<sup>76</sup>, czyli przedstawieniem „hipotezy”, to znaczy stwierdzenia uzasadniającego formułowany sąd. Takie uzasadnienie stanowi podstawę całej dialektycznej procedury.

Niepokojące jest pojawienie się w Platońskim opisie postępowania dialektycznego określeń „elenktycznych”, nasuwających skojarzenia z destruktywną dialektyką Sokratejską, zwłaszcza że Platoński dialektyk, mimo wymogu, by zwięźsko „w bitwie przez wszystkie argumenty przeciwne szedł”, również zostaje zaangażowany w elenktyczny proces, skoro ochoczo ma zbijać określone argumenty, „pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, ale na istocie rzeczy”<sup>77</sup>. Pozostaje pytanie, czy w owym postępowaniu zwycięży duch elenktyczny, co grozi koń-

---

miejsca dialogu *Menon*, jak również dla właściwego rozumienia analogicznego przykładu z dialogu *Teajtet*, o którym jest mowa poniżej.

<sup>74</sup> Por. J. Halfwassen, *Auf den Spuren...*, s. 94: „Ursprünglich bedeutet Dialektik einfach die Kunst der Unterrednung”.

<sup>75</sup> Plat. *Resp.* 534b3–4: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας (tłum. W. Witwicki); por. tamże, 534b9: διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν.

<sup>76</sup> Por. tamże, 534b4–5: λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλω διδόναι.

<sup>77</sup> Tamże, 534c1–3: ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν (tłum. W. Witwicki).

cowym impasem dociekań, czy jednak rozumowanie dialektyczne poprowadzi ostatecznie, zgodnie ze swoim założeniem, ku najwyższemu paradygmatowi. Newralgiczna dla rozstrzygnięcia dylematu może okazać się interpretacja Platonskiego stwierdzenia, w myśl którego jedynie metoda dialektyczna wiedzie ku samej zasadzie istnienia, bądź (1) znosząc – czyli obalając – po drodze kolejne stawiane „hipotezy”, bądź też (2) stopniowo wznosząc te „hipotezy” ku owej dającej początek wszystkiemu zasadzie<sup>78</sup>. W sytuacji, gdy użyty przez Platona czasownik ἀναπέω dopuszcza obie te możliwości, zgodne z intencją autora *Politei* wydaje się przyjęcie drugiej, konstruktywnej wersji, już z uwagi na kontekst i wymowę całego dowodzenia, w trakcie którego owo zdanie zostaje wypowiedziane. Platonski dialektyk ma wszak, odbywając swą drogę wzwyż dzięki „myśli, która nie upada”<sup>79</sup>, dotrzeć do ostatecznej prawdy o byciu, nie zaś znaleźć się w zupełnej aporii, co oznaczałoby koniec całej podróży. Jego własne zaangażowanie w elenktyczne zmagania tłumaczyć można tym, że atakowany przez antagonistę występuje z określoną kontrargumentacją, „zbijającą” tamte przeciwne argumenty, bądź nawet tym, że racje, z jakimi występuje, poddaje elenktycznej próbie, skutecznie jednak opierając się argumentom destruktywnym. W *Politei* Platon podąża już własną „konstruktywną” drogą, zdecydowanie odchodząc od wzorów sokratejskiego dyskursu aporetycznego.

Mimo tego, że autor *Politei* doskonale odnajduje się w sferze przekazu słownego, w którego formie artykułuje się myśl dialektyczna, a nawet traktuje struktury językowe jako doskonały model odzwierciedlający układ pojęć i całej rzeczywistości<sup>80</sup>, daje jednak do zrozumienia, że na długiej drodze poznawczej prowadzącej ku najwyższej zasadzie myśl zwerbalizowana swoje miejsce ma

<sup>78</sup> Tamże, 533c7–d1: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται. Pierwszą linię interpretacyjną reprezentuje W. Witwicki, według którego „jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić”, natomiast z interpretacją „destruktywistyczną” występuje B. Jowett, w którego przekładzie dialektyka kolejno usuwa stawiane „hipotezy”, by ostatecznie znaleźć się na pewnym gruncie („does away with hypotheses in order to make her ground secure” – Plato, *The Republic* [online], dostępne na: <https://www.gutenberg.org/files/55201/55201-h/55201-h.htm> [dostęp: 1.04.2020]). Zauważmy jednak, że obalanie kolejnych twierdzeń nie prowadzi do stanu epistemologicznej pewności, lecz przeciwnie – skutkuje wzrastającym poczuciem niepewności, a nawet epistemologicznym relatywizmem, jeżeli po kolei usuwamy podstawy przyjmowanych przez nas ustaleń.

<sup>79</sup> Plat. *Resp.* 534c3: ἀπῶτι τῷ λόγῳ (tłum. Z. Danek).

<sup>80</sup> Por. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene...*, s. 103: „die Dialektik, wenn sie die Struktur der Ideenwelt zu erfassen sucht, die Sprache als Modell benutzen kann”; por. tamże, s. 165: „Platon die Sprache als ein Bezugssystem betrachtet, in dem sich das gesamte Sein abbildhaft widerspiegelt”.



ograniczone tak z jednej, jak i z drugiej strony. O ile jednak wyjście poza obszar postrzegania zmysłowego oznacza dla myśli dialektycznej awans w hierarchii form czy też sposobów poznania, to już druga – górna – granica jest miejscem, w którym zaznacza się swoisty impas poznania opartego na logosie, jako że to, do czego myśl dyskursywna ostatecznie dociera, nie znajduje już swojej „hipotezy”<sup>81</sup> ani w ogóle jakiegokolwiek ujęcia werbalnego. Jest to jedność niezmiennego paradygmatu, niemająca swojego wyślowienia, a w Platońskim opisie drogi poznawczej dostępna jedynie dla umysłu, który kontaktuje się z nią z udziałem danych sobie władz postrzegania typu wizualnego<sup>82</sup>.

Platońska koncepcja widzenia noetycznego nie jest bynajmniej produktem gnozeologicznych rozważań, jakie wypełniają centralną partię *Politei*, jako że opisy takiego oglądowego doświadczania bytu pojęciowego znajdziemy w dialogach *Uczta* i *Fajdros*, i to w miejscach, które można uznać za kulminację akcji myślowej składającej się na te utwory. Na wizualny charakter poznania, jakiego dostępuje młody filozof pobudzony siłą Erosa, większy nacisk kładzie Platon w swej *Uczcie*, gdzie mamy do czynienia ze swoistym wznoszeniem się następującym w sferze samego poznania oglądowego. Poznający bowiem już od początku kontaktuje się z pomocą oczu z przedmiotami swojej uwagi i w tenże, bodaj niezmienny, sposób „kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając”, wznosi się aż tam, gdzie „nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie”<sup>83</sup>. Trudno tu mówić o jakimś rozwoju jakościowym aktu wizualnego, skoro nazywają go wciąż te same określenia<sup>84</sup>, a zarazem nie do końca uzasadnione jest utożsamianie tego doświadczenia w jego fazie ostatecznej z oglądem Dobra Samego, tak wyraziście przedstawionym w *Politei*. Opis Platońskiej *Uczty* poprzestaje bowiem na

<sup>81</sup> Por. J. Halfwassen, *Auf den Spuren...*, s. 94–95: „Dialektik [...] ihre Suche nach dem Grund solange fortsetzt, bis sie etwas findet, was selbst voraussetzungslos oder unbedingt – ἀνυπόθετος – ist”; por. tamże, s. 438.

<sup>82</sup> Por. W. Wieland, *Platon und die Formen...*, s. 184: „In der »Politeia« finden sich allerdings auch Aussagen über die Idee des Guten, die den Anschein erwecken, als sei von der Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis dieses Prinzips die Rede, die nach Analogie zum Sehen zu verstehen wäre”.

<sup>83</sup> Plat. *Symp.* 210e2–6 (tłum. W. Witwicki).

<sup>84</sup> Są to formy czasownika ὁρᾶ – „widzę” (Plat. *Symp.* 211d3, 211e1, 212a3), również z przedrostkiem κατά (210e4, 211b6, 211e4), oraz różne formy czasowników, takich jak θεωρᾶ – „obserwuję” (210d4), θεῶμαι – „oglądam” (210e3, 211d2, 212a2), czy βλέπω – „patrzę” (212a1) – wszystkie oznaczające postrzeganie, jakie zachodzi z udziałem oczu. Dwukrotnie czyni wprawdzie Platon dość ogólnikowe zastrzeżenie, iż piękno w swej najwyższej postaci objawia się jedynie „komuś, kto widzi je z pomocą tego, czym piękno to można zobaczyć” (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν – 212a3; por. 212a1), niemniej nie daje poza tym najmniejszego wyobrażenia owego alternatywnego organu i sposobu wizualnego postrzegania tej niezwyklej postaci bytu.

pojęciu „Piękna Samego” (211d3), mogącego oznaczać jedynie jakiś aspekt owego najwyższego Dobra, które z kolei w opisie, jaki znajdujemy w dialogu *Fajdros*, jawi się, można by rzec, wieloaspektowo.

W *Fajdrosie* wizualny kontakt z bytem niezmiennym stanowi w istocie epizod, by nie powiedzieć incydent, w podróży dusz uskrzydłonych ku najdalszym wyżynom sklepienia niebieskiego. Tu bowiem zaledwie przez chwilę dane jest im to, by oglądały „samą sprawiedliwość”, następnie „roztropność” czy też „rozumne panowanie nad sobą” (σωφροσύνην), wreszcie „wiedzę samą”, równoznaczną ze znajomością bytu prawdziwego i wolną od niepewności ludzkiego poznania (*Phaedr.* 247d5–e1). W innych miejscach pisze z kolei autor *Fajdrosa* o oglądaniu „tego, co istnieje”, czy też „bytów istotnie istniejących”<sup>85</sup>, co jeszcze nie wzbogaca obrazu, niemniej następuje to, gdy dowiadujemy się o pędzie dusz zmierzających ku temu, by ujrzeć „równinę” czy też „pole prawdy” (248b5), co znaczy, że wizja, jakiej tutaj dostępuje poznający, odległa jest jeszcze od kontemplatywnego kontaktu z „dobrem absolutnym”, jaki staje się udziałem filozofa w *Politei*. Tam bowiem przedmiot tej ostatecznej wizji określony zostaje dość jednoznacznie: jest nim idea Dobra Samego, przedstawiana również jako to, „co jest najlepsze pośród bytów”, a nawet – nieco frapująco – jako „byt najszcześniejszy”<sup>86</sup>. Istotne jest jednak, że i w tym, i w poprzednio wskazanym opisie samo „instrumentarium” oraz sposób wizualnego postrzegania bytów najwyższych nie ulegają widocznej zmianie. I tutaj te same niezmiennie czasowniki opisujące ów akt wizualny, a także ciągłość samego procesu takiego właśnie postrzegania rzeczywistości, jako że z chwilą wyjścia z „jaskini” zmieniają się wyłącznie jego obiekty, sprawiają, iż Platońską koncepcję widzenia noetycznego można uznać za terminologicznie oraz koncepcyjnie niedopracowaną.

Owo quasi-wizualne wnikanie w istotę bytu można postrzegać jako kontakt z przedmiotem poznania permanentny (przykładem przeżycie poznawcze tego, kto wy dostał się z Platońskiej „jaskini”), można jednak również jako akt swoistego olśnienia, wręcz iluminacji, w której to wersji staje się ono doznaniem niespodziewanym i wyjątkowym. Platon wspomina bowiem niekiedy o nagłym błysku rozumienia, który niczym krzesany z iskry płomień wykwita w duszy badacza i stanowi ostateczny cel jego poznawczego wysiłku<sup>87</sup>. Oczywiście analogia ta nie

<sup>85</sup> Plat. *Phaedr.* 247e3: τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένην (tłum. Z. Danek); por. tamże, 248a4–5: καθορώσα τὰ ὄντα.

<sup>86</sup> Plat. *Resp.* 526e2–4: ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν; por. tamże, 532c6: τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεῶν (tłum. W. Witwicki).

<sup>87</sup> Plat. *Epist.* VII 344b3–c1: μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι [... – v.s.] ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην; por. *Resp.* 435a1–2: τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες,

zawsze przeprowadzana jest z taką ekspresją, niekiedy poprzestaje Platon na samym akcencie światła (φῶς), którego źródłem może być na przykład rozjaśniające mroki niezrozumienia Dobro Samo (*Resp.* 540a8–9), niekiedy też rozjaśnia te mroki jedynie „blask prawdy i bytu”<sup>88</sup>, niemniej owo światło w duszy jest wyraźnym akcentem stanowiącym jakąś kulminację Platońskiej koncepcji wizualnego postrzegania istoty bytu.

Platońska *ellampsis*, czyli swego rodzaju iluminacja, jawi się dość niejednoznacznie również pod innymi względami. Nie jest bowiem do końca określone, w jakim stopniu wiąże się ona z działaniem różnych „fluorescencyjnych” czynników zewnętrznych, a na ile wynika z niezwykłego natężenia świadomości poznającego, który własnym wewnętrznym wysiłkiem jakby krzesze w sobie ogień nagłego rozumienia prawdy, czyli – inaczej mówiąc – na ile jest on podmiotem, a na ile przedmiotem tego niezwykłego doświadczenia. Platon, pisząc raz o pracy intelektualnej, jaka dokonuje się w świadomości badacza bytu, to znów o prawdzie świecącej własnym jakimś blaskiem, przedstawia rzecz „dwubiegunowo”. Innym, poważniejszym, problemem jest kwestia związanej z takim olśnieniem „eschatologii”, czyli ostatecznego kresu drogi poznawczej filozofa, mianowicie pytanie, czy ma on już pozostać niezmiennie zatopiony w kontemplatywnym olśnieniu, czy też ma jednak otwartą przed sobą dalszą jakąś drogę intelektualnej aktywności, oczywiście, jeżeli założymy, że Platońska *ellampsis* oznacza osiągnięcie absolutnego szczytu poznania. Należy odpowiedzieć, że pierwsze rozwiązanie nie zostaje przyjęte już w *Politei*<sup>89</sup>, a w ogóle nie wchodzi w rachubę w Platońskim *Liście VII*, gdzie owo nagle „zapalające się w duszy światło” przeradza się w stan mentalnej aktywności porównywany do permanentnie podsycanego płomienia (341e1–2), a kontakt quasi-wizualny z przedmiotem poznania nie oznacza jeszcze dotarcia do kresu „gnostycznych” ludzkich możliwości.

Wspominana już dygresja epistemologiczna *Listu VII* nie odchodzi oczywiście od koncepcji wewnętrznej „iluminacji”, będącej kulminacją uprzedniego wysiłku badawczego, lecz przeciwnie – artykułuje ten pogląd z większą nawet wyrazistością, niemniej jednak równie wyraziście akcentuje istnienie form kontaktu z przedmiotem badawczej uwagi jeszcze bliższego niż postrzeganie wizual-

---

ὡσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσοιμεν τὴν δικαιοσύνην, por. tamże, 527d7–e1: ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἐκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται.

<sup>88</sup> Plat. *Resp.* 508d4–5: οὐ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (tłum. W. Witwicki).

<sup>89</sup> Autor *Politei* uznaje, że badacz, który dostąpił tego najwyższego oglądu, ma jeszcze do spełnienia – o czym mowa będzie poniżej – pewną misję wśród mieszkańców „jaskini”, z której wyszedł, a poza tym w miejscu, gdzie konstatuje, iż studia matematyczno-astronomiczne na nowo rozniecają ogień zrozumienia w duszy, tępijącej wśród innych „prozaicznych” zajęć (527d7–e2 – v.s.), zdaje się sugerować możliwą cykliczność procesu poznawczego zakończonego owym niezwykłym wewnętrznym olśnieniem.

ne. Jest to możliwe dlatego, że Platon w tym schyłkowym okresie swego rozwoju badawczego zmienia nieco kryteria wyznaczające wartość poznawczych konstatacji, o której nie decyduje już w głównej mierze przedmiot, na jakim skupia się uwaga badacza, lecz sposób, w jaki kontaktuje się on z owym przedmiotem, którym nie muszą być już byty jakiegoś szczególnego rodzaju. Inaczej mówiąc, autor *Listu VII* kryteria ontologiczne, tak silnie zaznaczające się jeszcze w *Politei*, zmienia na kryteria czysto epistemologiczne, co sprawia, że zamiast niezmiennego „bytu istotnie istniejącego” w jego teoretyczno-poznawczych rozważaniach pojawia się „każdy poszczególny przedmiot”<sup>90</sup>. Zapewne ta zmiana sprawia, że badacz może wejść z obiektem swego zainteresowania w bliskość bardziej immanentną niż z nieosiągalnym paradygmatem Dobra Samego. W *Liście VII* zaznacza się to ideą swoistego pokrewieństwa czy wręcz „zrośnięcia się” poznającego z przedmiotem jego badawczej uwagi.

Gwoli prawdy należy zauważyć, iż alternatywne wobec percepcji wizualnej formy kontaktu z przedmiotem badawczego zainteresowania zaznaczają swoje istnienie już w kilku dialogach Platona, w tym również w *Politei*, gdzie biegli w swej dialektyce filozofowie „potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem”<sup>91</sup>. Kontakt ten nie polega już na oglądzie, lecz na dotyku, czyli niemal cielesnym zbliżeniu się do przedmiotu, ujmowanym formami czasownika ἐφάπτεσθαι – „chwycić się czegoś”, „coś dotykać”, a w sytuacjach opisanych przez Platona oznacza poznawcze zbliżenie z bytami najwyższej rangi, jak chociażby prawda sama w sobie<sup>92</sup> czy wspomniany powyżej niezmienny byt tak zwany idealny. Trudno jednak przeceniać wartość tego pomysłu na pogłębienie relacji wzajemnej poznającego z przedmiotem poznania, skoro myśl nie zostaje podjęta już w *Liście VII* i nigdzie nie zostaje rozwinięta, pozostając w rezultacie niezbyt produktywną metaforą czy wręcz kolokwializmem stosowanym także w języku codziennym wtedy, gdy myśl ludzka dociera do określonego punktu różnego typu dociekań.

Interesująca jest sytuacja, w której autor *Politei*, opisując trudy i determinację badacza w jego dążeniu do uchwycenia istoty rzeczy, stwierdza, że nie spocznie

<sup>90</sup> Plat. *Epist.* VII 342a7–8; tłum. M. Maykowska („Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi”).

<sup>91</sup> Plat. *Resp.* 484b4–5: φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι (tłum. W. Witwicki); por. Th.A. Szlezák, *Idea Dobra...*, s. 423: „Dyskursywne »przejście« wielości relacji między pojęciami jest warunkiem noetycznego »dotknięcia« (490b3) lub »oglądu« (*passim*) idei, choć adekwatny opis gnozeologiczny tego procesu jest zawsze trudny”.

<sup>92</sup> Plat. *Resp.* 473a2: ἀληθείας ἐφάπτεσθαι; por. Plat. *Symp.* 212a5: τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ.

on, „zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego”. Dopełniając myśli, zastrzega on wówczas, że taka zdolność dana jest tej części duszy, „która sama jest bytowi pokrewna”; właśnie dzięki niej filozof może „zespolic się” z bytem rzeczywiście istniejącym i w rezultacie owego zbliżenia „rodzić” prawdę w jej najczystszej, noetycznej postaci<sup>93</sup>. Pomijając już wszelkie skojarzenia z płodnością umysłową i majeutyczną posługą Sokratesa, zwróć uwagę na owo zespolenie się i pokrewieństwo z przedmiotem, jako że jest to akcent wyraźnie zaznaczający się w *Politei* nieco wcześniej (487a5), gdzie dowiadujemy się o „pokrewieństwie z prawdą”, wymaganym od młodego adepta filozofii, a motyw pokrewieństwa (συγγένεια) między aktywnością umysłu a doskonałością ruchu wszechświata odzywa się następnie kilkakrotnie w dialogu *Timajos*<sup>94</sup> oraz – co istotne – w *Liście VII* Platona. Czytamy tutaj, że właśnie umysł (νοῦς) poprzez swoiste pokrewieństwo i zarazem podobieństwo najbliższy jest Platońskiemu „Piątemu”<sup>95</sup>, które – jak należy wnioskować – stanowi najwyższą formę i przedmiot poznania jednocześnie. Tę niezwykłą jego dwoistość wyznacza z jednej strony postawienie go na szczycie wszystkich form naszego kontaktu z przedmiotem poznawczego zainteresowania, jakimi posługujemy się w trakcie postępującej gnostycznej ascendencji (342a8–9), a z drugiej strony uznanie go za sam przedmiot wiedzy (342e2) czy też za przedmiot dialektycznej wymiany zdań (343d2–3). Przyjęcie relacji wzajemnego zespolenia się, czy wręcz „zrośnięcia”<sup>96</sup>, władz poznawczych naszego umysłu z przedmiotem poznania, którym w tym przypadku jest owo „Piąte”, dawałoby jakąś szansę obrony autora *Listu VII* przed zarzutem pomieszania kategorii epistemologicznych i ontologicznych. Czy jednak takie zatarcie granicy między poznającym a poznawanym, stanowiące imma-

<sup>93</sup> Plat. *Resp.* 490a9–b7: οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ’ ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ’ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου – προσήκει δὲ συγγενεῖ – ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος (tłum. W. Witwicki). Wyjaśnię ponadto, że Platońskie „νοῦν καὶ ἀλήθειαν”, by uniknąć zakłócenia logicznego, interpretuję „hendiadycznie”, sprowadzając sens terminu νοῦς do noetycznego uchwycenia owej prawdy.

<sup>94</sup> Plat. *Tim.* 47b8–c1, 89a1–3, 90a4–7. Dodajmy, że dusza ludzka, która usilnie dąży do poznania, wpatrując się w to, co jest jej pokrewnie (βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ), wzmiankowana jest także w Platońskim *Liście II* (312e2–6).

<sup>95</sup> Plat. *Epist. VII* 342d1–3: τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν.

<sup>96</sup> W ten bowiem sposób można interpretować Platońskie προσφύσεται (*Epist. II* 313d2) czy przymiotnikowe προσφύεις (*Epist. VII* 344a5), które to formy również odnoszą się do owego zagadkowego pokrewieństwa między poznającym a poznawanym.



nentną, najbardziej intymną znajomość rzeczy<sup>97</sup>, wyznaczałoby zarazem szczytowy punkt poznawczej ascendencji?

Powyzsze przypuszczenie nie znajduje potwierdzenia w *Liście VII*, gdzie mimo tego, iż poznanie noetyczne przedstawiane jest również „w terminach zjednoczenia z jego przedmiotem”<sup>98</sup>, zjednoczenie to stanowi zaledwie warunek, i to nie jedyny, dostąpienia ostatecznej „iluminacji”. Ową bliskość i „zażyłość” z badanym przedmiotem należy dopełnić należytą pojętnością umysłu oraz walorami pamięci, a zbliżenie między poznającym a poznawanym obiektem winno mieć charakter „długotrwałego obcowania z przedmiotem” (341c6–7), wypełnionego również dialektyczną pracą umysłu (344b4–6), by mogło dojść do ostatecznego i jedynego olśnienia badawczego – owego aktu rozumienia, napiętego „aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości”<sup>99</sup>. Należy tym samym przyjąć, że w *Liście VII* Platon nie tyle zmienia obraz drogi poznawczej wznoszącej się ku najwyższej znajomości rzeczy, co znacząco uzupełnia go akcentem immanentnej zażyłości badacza z przedmiotem jego uwagi, zażyłości koniecznej, by mógł on zyskać światło ostatecznego rozumienia prawdy. Zamykające Platońską *epanodos* doświadczenie poznawcze pozostaje doznaniem typu θεωρία – niezwykłą i niepowtarzalną wizją, której badacz dostępuje jednak dopiero wtedy, gdy jego najwyższy organ poznawczy „asymiluje się”, czyli w jakiś sposób integruje się, z najwyższej rangi przedmiotem poznania, jakim jest boski paradygmat Dobra Samego<sup>100</sup>.

Zamykając całą powyższą rekonstrukcję Platońskiej drogi ku szczytom pojmowania bytu, która okazuje się zarazem w jakimś sensie drogą w głąb – ku najbardziej immanentnej bliskości wzajemnej poznającego z immanentnymi właściwościami przedmiotu poznania, wrócimy do pytania, co dzieje się z badaczem, który owej wizji dostąpił, i w jaki sposób zaznacza on swoją obecność w realiach

<sup>97</sup> Więcej na ten temat: Z. Danek, *Platońska koncepcja poznania immanentnego, czyli epistemologia pozytywna „Listu VII”*, „Collectanea Philologica” 2006, t. 9, s. 3–21.

<sup>98</sup> Por. M. Stróżyński, *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 2013, nr 2(35), s. 259–295; s. 264–5: „Jeśli przypisywany Platonowi przez tradycję *List VII* jest rzeczywiście jego autorstwa, to nie tylko przedstawia on tam poznanie noetyczne jako niewyraźne w słowach światło-widzenie (341c–d i 344b), lecz także mówi o tym poznaniu wprost w terminach zjednoczenia z jego przedmiotem (z »piątym« przedstawieniem, tożsamym z samą Formą)”.

<sup>99</sup> Plat. *Epist. VII* 344b7–c1 (tłum. M. Maykowska).

<sup>100</sup> Por. B. McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York 2004, s. 25: „Plato views the true human subject, or soul, as a searcher always restless short of permanent possession of the Absolute Good which beatifies. Such possession is achieved through θεωρία, or contemplation, which is the fruit of an ascending purification (καθάρισις, ασκήσις) of both love and knowledge and which reaches its goal when νοῦς, the divine element in the soul, is assimilated to its supernal source”.

społecznych, w których z konieczności pozostaje. Jest to zarazem pytanie o cel i sens poznawczej aktywności filozofa, inaczej mówiąc wybór między poznaniem będącym celem samym w sobie, a jakimś zastosowaniem praktycznym zdobytych tamtą drogą doświadczeń. Interesujące jest to, że Platon – inaczej niż Arystoteles, bardziej, zdawałoby się, praktyczny, a negujący jakąkolwiek użyteczność filozoficznych dociekań<sup>101</sup> – wyznacza jednak filozofowi, który znalazł się na firmamencie poznania, pewne zadanie do spełnienia, a dokładniej rzecz ujmując, pewną misję polityczną. Konfrontacja wizji bytu doskonałego ze społeczną rzeczywistością może okazać się doświadczeniem trudnym dla jednej i drugiej strony dokonującego się w ten sposób politycznego eksperymentu.

#### 4. Powrót – filozof w ułomnym świecie cieni

Jeżeli przyjmiemy, że „drodze poznania prowadzącej »do zasad« odpowiada droga prowadząca w odwrotnym kierunku »od zasad«”<sup>102</sup>, musimy przyjąć również to, że inny już będzie charakter tej schodzącej w dół drogi: nie czysto poznawczy, lecz hermeneutyczny, polegający na określonej interpretacji zjawisk doczesnej rzeczywistości, a zapewne także dydaktyczno-wychowawczy, jako że powracający z wyżyn czystego poznania filozof znajdzie się ponownie w „jaskini”<sup>103</sup>, wśród ludzi żyjących w ułomnym świecie pozorów. Inne też i obce naturze filozofa będą problemy, którym będzie musiał stawić czoła, co w jakiś sposób tłumaczy jego niechęć do takiego powrotu i kontaktu z naszą mało uporządkowaną rzeczywistością. Nie dziwi w tej sytuacji brak wzmianek o takiej „katabazie” w większości świadectw Platońskich dokumentujących poznawczą drogę filozofa na wyżyny bytu.

Idea „zejścia w dół” filozofa wydaje się całkowicie nieobecna w tak zwanych sokratycznych dialogach Platona, gdzie dążąca ku ostatecznej syntezie dialektyka wyraźnie zmierza w kierunku zupełnie przeciwnym niż ludzkie zdroworozsądkowe myślenie. Można przyjąć, że ukoronowaniem tego trendu i całej owej ucieczki w sferę abstrakcji staje się Platoński *Fedon* ze swym postulatem bezwzględного oderwania się badacza od spraw ciała. Dowiadujemy się tu, że „dusza filozofa najwięcej gardzi ciałem i ucieka od niego”<sup>104</sup>, jako że „ono

<sup>101</sup> Odwołujemy się do swoistego manifestu poznania filozoficznego jako nauki pozostającej poza wszelką praktyką, który przynoszą pierwsze strony Arystotelejskiej *Metafizyki* (982a4–983a23).

<sup>102</sup> Th.A. Szlezák, *Idea Dobra...*, s. 407.

<sup>103</sup> Por. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens...*, s. 24: „Dem Aufstieg folgt ein Abstieg (*kathodos, descensus*) wieder in die Hoehle zurück”.

<sup>104</sup> Plat. *Phaedo* 65c11–d1 (tłum. W. Witwicki).

mąci widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma<sup>105</sup>, co już otwiera pewien gnostyczny aspekt zagadnienia i wydatnie wzmacnia motywację, by unieść się ponad byt doczesny, nie dowiadujemy się natomiast, że przewidziany został w tym planie jakikolwiek powrót w dół. Jest to odejście bezpowrotne, tak jak relacjonowane w owym utworze odejście Sokratesa ze świata żywych. Takim też odejściem kończy się permanentna ucieczka od codziennej społecznej rzeczywistości filozofa przedstawionego w słynnej dygresji dialogu *Teajtet* (172c–177b). Ten badacz ustawicznie wznoszący się myślą ku nieśmiertelnej postaci bytu staje się wyrazicielem programowych dla autora dialogu wartości oraz realizujących te wartości dążenia, którego finałem jest swoiste zbliżenie czy nawet zjednoczenie z bogiem. Tutaj też formułuje Platon postulat dla tej postawy sztandarowy, stwierdzając: „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości<sup>106</sup>. W dialogu *Teajtet* nie pojawia się żaden symptom możliwego pojednania między badaczem wiecznych praw natury a osadzonym w codziennych realiach mówcą sądowym. Ani sam autor dialogu, ani ów poszukiwacz prawdy nie są zainteresowani ewentualnym powrotem do społecznej rzeczywistości<sup>107</sup>.

Za pewien już krok na drodze krystalizowania się koncepcji powrotu filozofa do świata ludzi można uznać wzmiankę o dalszych losach olśnionego wizją najwyższą miłośnika prawdy, która pojawia się w Platońskiej *Uczcie*. Otrzymuje on pewne zadanie, takie mianowicie, by „tworzyć nie tylko pozory dzielności”, lecz „dzielność rzeczywistą<sup>108</sup>”, to znaczy – dokładniej rzecz ujmując – rzeczywiste wartości etyczne, i dopiero wtedy, w nagrodę za tak piękne postępowanie w dalszym życiu, zostaje mu obiecana nieśmiertelność. Można w tym miejscu wyprowadzać koneksje, przywołując Cycerońską wizję Scypiona, niemniej myśl ta nie jest przez Platona rozwijana, co znaczy, że idea powrotu duszy olśnionej widokiem Prawdy na niziny bytu nie zaprzęta go jeszcze tak bardzo, jak w dialogu

<sup>105</sup> Tamże, 66a4–6 (tłum. W. Witwicki).

<sup>106</sup> Plat. *Theaet.* 176a8–b2: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθὲνδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (tłum. W. Witwicki).

<sup>107</sup> Jeżeli przyjmiemy tak radykalne stanowisko autora dialogu *Teajtet*, pojawi się pytanie, czy jeszcze, czy też już, nie nosi się Platon z myślą o powrocie filozofa do ludzi i związanej z tym jego misji, jako że *Teajtet*, z uwagi na przemieszanie wczesnych elementów „sokratycznych” oraz dojrzałej dialektyki Platońskiej, uznawany jest bądź za „pieśń początkową” w tak zwanym *corpus Platonicum*, bądź za utwór Platona zdecydowanie późny – por. Z. Danek, *Myszę, więc nie wiem...*, s. 5. By uniknąć tej kłopotliwej dystrakcji, uznajmy – kompromisowo – że w aspekcie odejścia i powrotu filozofa do „jaskini” utwór, o którym mowa, znajdzie się na tym samym etapie rozwoju twórczego Platona, co artykułujący zbieżny w tym względzie pogląd dialog *Fedon*.

<sup>108</sup> Plat. *Symp.* 212a4–5 (tłum. W. Witwicki).

*Fajdros*, gdzie jest ona wręcz wpisana w scenariusz wędrówki dusz na niebieski firmament. Tu jednak zmierzają ku owym szczytom i stamtąd powracają bodaj wszystkie ludzkie dusze, a różni je tylko to, jak wiele ujrzały i przejęły z widniejącej tam nieśmiertelnej postaci bytu. Interesujące jest to, że w ramach przeprowadzonej w myśl tego kryterium „dyskryminacji” szczytowe pozycje w hierarchii ludzkich powołań przyznaje Platon (poza umieszczonym na miejscu pierwszym filozofem lub innym natchnionym twórcą) sprawiedliwemu władcy, dalej strategowi, a następnie także politykowi oraz człowiekowi dobrze zarządzającemu określonymi dobrami. Dodajmy, że również filozof nie jest w tym ujęciu filozofem, który oddalił się od naszego świata, lecz już filozofem, który do niego powrócił.

Ponieważ emanacja poglądu o nieuniknionym powrocie filozofa do świata ludzi następuje w Platońskiej *Politei*, gdzie koncepcja ta znajduje wyłożenie zasadnicze i – jak się okazuje – ostateczne, warto jeszcze dokonać wglądu w późniejsze pisma Platona, by stwierdzić, że myśli o takim zejściu – *kathodos*, nigdzie dalej on nie rozwija i w zasadzie już do niej nie wraca. Jedynym wyjątkiem może być w tym względzie początek dialogu *Sofista*, gdzie – w relacji Sokratesa – „prawdziwi filozofowie” występują jako ci, którzy „patrzą z góry, z wysoka, na to życie tutaj na dole”<sup>109</sup>, lecz zdarza się też niekiedy, że wśród ludzi „się zjawiają jako politycy” bądź nauczyciele mądrości, sprawiając nieraz wrażenie osobników opanowanych szaleństwem<sup>110</sup>. Wzmianka ma jednak charakter incydentalny i można, jak sądzę, stwierdzić, że Platon – zniechęcony, tak w teorii, jak i w praktyce, do wszelkiej aktywności politycznej – w swych bardziej dojrzałych latach powraca do poglądu na filozofię oddalającego ją od spraw ludzkich.

Utworem, w którym powrót filozofa do ludzkiej rzeczywistości znajduje wyraz najpełniejszy, jest Platońska *Politeia*, będąca zdaniem niektórych komentatorów w całości relacją z takiego zejścia do ludzkiego świata badacza bytu niezmiennego i określonych jego w tym świecie poczynań, która rozpoczyna się zstąpieniem Sokratesa do Pireusu, a zamknięta zostaje znaczącym akcentem pośmiertnej „katabazy” ludzkiej duszy w krainę podziemi<sup>111</sup>. Można by zatem przyjąć, że cała akcja myślowa tego tak ważnego utworu Platona ujęta zostaje w kłamrę owej filozoficznej descendencji, gdyby nie wątpliwości, które nakazują podejść sceptycznie do przedstawionego właśnie poglądu. Już bowiem „zjazd duszy do Hadesu”<sup>112</sup> znany z pośmiertnych reminiscencji Era z Pamfilii (*Resp.*

<sup>109</sup> Plat. *Soph.* 216c6–7: καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον (tłum. W. Witwicki).

<sup>110</sup> Tamże, 216c8–d2 (tłum. W. Witwicki).

<sup>111</sup> Por. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens...*, s. 24; por. G. Zamosc, *The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave*, „Ideas y Valores” 2017, vol. 66, no. 165, s. 237–265 – s. 251 nn.

<sup>112</sup> Por. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens...*, s. 24: „Am Ende des Werkes steht ein Mythos von der Hadesfahrt der Seele und dem Wiederaufstieg ins Leben”.

614b nn.) nie okazuje się przekonującą paralełą dla tamtej *kathodos* filozofa, skoro ma tu miejsce przejście z rzeczywistości doczesnej do świata w jakimś sensie wiecznego, a droga ta staje się udziałem śmiertelników, którzy z filozofią niewiele mają wspólnego. Ta ostatnia obiekcja nie pozwoli zresztą kwalifikować w kategorii Platńskiej *kathodos* również innego jeszcze zejścia w dół – zejścia duszy oczyszczonej z nieba na ziemię (*Resp.* 614d7), mimo większej w tym przypadku zbieżności jednej i drugiej sytuacji. W kwestii natomiast frazy początkowej całej Platńskiej *Politei*, kiedy to Sokrates oświadcza: „Zszedłem wczoraj w dół do Pireusu”, wątpliwość nasuwa się taka, iż nie jest to w jego relacji zejście do niższego rangą świata, czy też sfery, życia politycznego Aten, jak sugeruje G. Zamosc<sup>113</sup>, ale wręcz rodzaj pielgrzymki na bardzo budującą uroczystość kultową, a celem tej jego wizyty nie staje się jakaś misjonarska działalność wśród nieświadomych prawdy mieszkańców Pireusu, lecz swoje wizje politologiczne przedstawia on w wąskim gronie swych dobrych znajomych i wybór miejsca rozmowy wydaje się w tej sytuacji przypadkowy.

Pozostawiając już ową nieco mesjanistyczną wykładnię intencji autora *Politei*, wypada wgłębić się *in medias res*, to znaczy w centralną partię tychże rozważań Platona, gdzie zejście filozofa do ludzkiej „jaskini”, znajduje swój wyraz niezaprzeczalny, a nawet można przyjąć, że zyskuje postać dwojaką czy też dwufazową. Pierwszego rodzaju „katabaza” dokonuje się przedwcześnie i nieco przypadkowo, kiedy to ktoś, kto dostąpił już wizji Dobra Samego, nagle przeniesiony zostaje w ciemności świata materialnego. Doznaje on wówczas czegoś w rodzaju oślepienia<sup>114</sup>, nie będąc zdolnym do tego, by wykazać jakąkolwiek inicjatywę w tej tak ułomnej rzeczywistości. Właściwa „katabaza” następuje wtedy, gdy ów miłośnik mądrości dopełnia już swojej edukacji i staje przed imperatywem, by – niezależnie od osobistych skłonności i preferencji – zstąpić w dół (*καταβαίνειν*), między ludzi spętanych swoją niewiedzą i dzielić z nimi zarówno ich trudy, jak i przypadające w tej sferze bytu zaszczyty<sup>115</sup>. Ów imperatyw, wyrażony nieco

<sup>113</sup> G. Zamosc, *The Political Significance...*, s. 251: „The suggestion, then, is that Socrates’s descent to the Piraeus is like Odysseus’s own descent into the underworld; an apt metaphor since, as has been noted by others, the Piraeus constituted the underworld to the political life of Athens, a disorderly place populated by non-citizens, merchants, and criminals”.

<sup>114</sup> Plat. *Resp.* 516e3–6: Καὶ τότε δὴ ἐννόησον, ἦν δ’ ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβάς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἄρ’ οὐ σκότους <ἄν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου.

<sup>115</sup> Tamże, 519d1–7: καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπῃν αὐτοῖς ὁ νῦν ἐπιτρέπεται. Τὸ ποῖον δὴ; Τὸ αὐτοῦ, ἦν δ’ ἐγώ, καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ’ ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ’ ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε φαυλότεραι εἴτε σπουδαιότεραι.



dalej słowami: „powinieneś zejść teraz na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi, i przyzwyczajać się do patrzenia w mroki”<sup>116</sup>, tłumaczy Sokrates koniecznością spłacenia długu zaciągniętego przez tychże badaczy prawdy wobec państwa, które stworzyło im warunki, w jakich mogli odbywać swoją długoletnią edukację.

Ów opis, dość skąpy jak na doniosłość aktu filozoficznej „katabazy”, pozostawia czytelnika z dwiema wymagającymi wyjaśnienia kwestiami, mianowicie z pytaniem o rodzaj motywacji, która skłoni spełnionego już badacza do opuszczenia niebiańskiej krainy Dobra Samego, a także z niejasnością dotyczącą konkretnych zadań, jakie ma on pełnić w trakcie swojej misji. W kwestii pierwszej dysponujemy wynikami analiz, jakie przeprowadziła G. Mouroutsou, która oprócz nakładanej niejako prawem konieczności (ἀνάγκη) wyróżniła drugi jeszcze czynnik motywujący Platońskiego filozofa, by zstępował w sferę bytu ułomnego, mianowicie osobistą jego potrzebę spełnienia się w twórczym, „demiurgicznym” działaniu<sup>117</sup>, uznając ostatecznie ten nakaz wewnętrzny za motyw przeważający nad ową „legislacyjną” koniecznością<sup>118</sup>. Pojawienie się w tej interpretacji Platońskiego demiurga nie jest przypadkowe, jako że wspomniana badaczka przeprowadza paralelę między miejscami *Politei*, gdzie mowa jest o działalności politycznej zstępującego między ludzi filozofa, a opisaną w *Timajosie* pracą twórczą Demiurga, konstruującego całą naszą rzeczywistość. Uznaje ona, że tak jak Demiurg Platona zechciał wcielić w życie Dobro, którego sam był uosobieniem (Tim. 29d7–e3), również Platoński badacz Dobra Samego zechce je ucieleśniać w swym działaniu na rzecz państwa.

Niestety, miejsca *Politei*, na które powołuje się G. Mouroutsou, słabo potwierdzają „demiurgiczne” aspiracje schodzącego w dół filozofa, gdyż dominuje w nich niemal niepodzielnie czynnik konieczności, a obiekcje, z jakimi się spotka owa interpretacja, dotyczyć mogą również tego, że Platoński bóg najwyższy, po pierwsze, nie jest filozofem, skoro jest już skończoną mądrością, i tym samym, po drugie, nie wstępuje w badawczym wysiłku na szczyty poznania, co znaczy, że – po trzecie – również z nich nie zstępuje. Inne zastrzeżenia dotyczyć będą samej istoty działania jednego i drugiego z nich, skoro filozof w przeciwieństwie

<sup>116</sup> Tamże, 520c1–3: καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι (tłum. W. Witwicki).

<sup>117</sup> Por. G. Mouroutsou, *The Allegory of the Cave: The Necessity of the Philosopher's Descent*, „The Internet Journal of the International Plato Society” 2011, vol. 11, s. 1–15 – s. 6: „The philosophers descend into the cave both because law compels them to do so and because they realize they are demiurges”.

<sup>118</sup> Tamże, s. 2: „The philosophers' ultimate motivation for descent lies in their wish to imitate the form of the good”; por. tamże, s. 13: „My esoteric reading regarded the inner necessity as more profound than any legislative motivation”.

do Demiurga nie tworzy nowej rzeczywistości, a jedynie – co przyznaje sama G. Mouroutsou – porządkuje, łączy w nową całość elementy istniejącego ładu społecznego<sup>119</sup>, a sam też stanowi zaledwie element owej rzeczywistości społecznej, nie będąc, jak ów stwórczytel świata, instancją wyższą, nadrzędną nad całym powstającym z jego woli bytem. Dodajmy, że przypisanie filozofowi, który decyduje się podjąć określone zadania polityczne, ambicji twórczych i w ogóle jakiegokolwiek pozytywnej osobistej motywacji ku politycznej działalności przeczy samemu założeniu Platońskiej koncepcji rządów filozoficznych, w myśl którego „do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają”<sup>120</sup>, a winni je sprawować ci, których pełnienie takich obowiązków napawa wręcz niechęcią. Nie wynika jednak z powyższego, że powinności względem państwa są narzucające filozofowi wbrew jego woli. Mądry wychowawca, przygotowując przyszłych władców państwa do podjęcia czekającej ich pracy, wzbudzi w nich przekonanie o słuszności i celowości podejmowanej misji politycznej (*Resp.* 520b–c), sprawiając, że chętnie wezmą na siebie ów ciężar, co jednak nie przeszkodzi temu, że z radością wyzbędą się władzy, kiedy dzieła dokonają.

Jeżeli chodzi z kolei o konkretne działania, jakie podjąć ma przebywający już wśród ludzi badacz wartości niezmiennych, niejasne pozostaje rozgraniczenie między gnostyczo-dydaktycznym a ontyczo-pragmatycznym charakterem owej politycznej aktywności. Trudno na podstawie skąpych informacji, jakie przynosi Platońska *Politeia*, stwierdzić, czy działający wśród ludzi filozof bardziej ma być ich nauczycielem i przywódcą duchowym, czy też z drugiej strony twórcą określonych regulacji prawnych i zarazem funkcjonariuszem stojącym na straży ogólnego bezpieczeństwa i ładu państwowego. Za drugą możliwością przemawiają sytuacje, w których Platon nakazuje stojącym na czele państwa filozofom, „ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu i z kolei”<sup>121</sup>, czy wręcz mianuje ich strażnikami, pilnującymi całości spraw państwowych<sup>122</sup>. Ta koncepcja sprawowania przez nich najwyższej władzy nie ma wpisanych w swoją formułę relacji partnerskich między rządzącym a społecznością, którą rządzi, nie nakłada też na przywódcę państwa obowiązku doskonalenia etycznego i intelektualnego podległej mu zbiorowości. Ma on zadbać, co najwyżej, o wykształcenie swoich sukcesorów, to znaczy kolejnej generacji strażników ładu państwowego (*Resp.* 540b5–6).

<sup>119</sup> Por. tamże, s. 9: „the philosopher binds together the three parts of the city”.

<sup>120</sup> Plat. *Resp.* 521b4–5: Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστάς τοῦ ἀρχεῖν ἰέναι ἐπ’ αὐτό (tłum. W. Witwicki); por. tamże, 520b2–4.

<sup>121</sup> Tamże, 540a8–b7 (tłum. W. Witwicki).

<sup>122</sup> Tamże, 503b4–5: τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι; por. tamże, 506a8, 521b7, 522a4, 540b6.

Inny jednak obraz działalności władcy-filozofa zarysowuje sytuacja, w jakiej wystąpi on jako „twórca rozważli i sprawiedliwych, i wszelkiej dzielności obywatelskiej”, który obcując z tym, co boskie, dokłada starań, by „to, co tam widzi, wszczepić w obyczaje i w charaktery ludzkie w życiu prywatnym i w publicznym”<sup>123</sup>. Tę budującą wizję postępowania będącego u władzy badacza bytu zarzuca jednak autor *Politei* w dalszych swoich dywagacjach na temat przypadającej filozofowi roli w państwie i można przyjąć, że w tym punkcie jego programu politycznego zwycięża pesymizm co do możliwości edukowania ludzkiej społeczności i ewentualnego wprowadzenia bardziej partnerskiego modelu władzy, opartego na rozbudzanej w obywatelach świadomości wyższych celów, które społeczność ta ma realizować. W Platonskiej *Politei* zwycięża – zarzucona później w dialogu *Polityk*<sup>124</sup> – koncepcja władzy „pasterskiej”, zakładająca bezwolne posłuszeństwo ludzkiej gromady wobec dbającego o zaspokojenie jej potrzeb dobrotliwego władcy i otwierająca przed nim możliwość wprowadzania ustroju państwowego zgodnego wyłącznie z własną jego wolą i przekonaniem.

Odnosząc się do powyższej konstatacji, należy jednak zauważyć, że już w samym założeniu inny będzie aprioryczny wręcz status tamtego władcy będącego pastercem ludzkiej gromady niż pozycja nagle pojawiającego się wśród ludzi filozofa i trudno w tej sytuacji nie liczyć się z reakcją społeczności, wśród której chciałby on realizować powierzona sobie misję. Platon świadomy jest trudności, jakie napotka schodzący między ludzi filozof w mocno ochłokratycznej greckiej *polis*, kiedy tylko będzie próbował wcielać w życie swoje wizje. Jeszcze w późnym dialogu *Sofista* (254a8–b1) przeciwstawia mentalność i aspiracje filozofa obcującego z bytem wiecznym możliwościom percepcyjnym ogółu, który nie jest zdolny do tego, by postrzegać tamtą postać bytu, a już w swoim *Fajdrosie* odnotowuje swoisty konflikt, do jakiego dochodzi między ogółem a badaczem natchnionym wizją bytu nieśmiertelnego, skoro – jak pisze – „gani go wielu jako narwańca”<sup>125</sup>. Uprzedzeniem, jakie wielu jemu współczesnych żywi w stosunku do filozofów w ogóle, Platon daje zresztą wyraz również w *Politei*<sup>126</sup>, a zarysowuje też – co istotne – sytuację, w której taki filozof, zstępujący między ludzi i usiłujący otwierać im oczy na prawdę, spotyka się ze skrajną niemal wrogością<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> Tamże, 500d4–8 (tłum. W. Witwicki).

<sup>124</sup> Więcej na ten temat: Z. Danek, *Platonska koncepcja czasu regresywnego*, [w:] *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska, I. Kaczor, M. Koźluk, A. Lenartowicz, J. Rybowska, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009, s. 133–142.

<sup>125</sup> Plat. *Phaedr.* 249c8–d3 (tłum. W. Witwicki).

<sup>126</sup> Przypomnimy wzmiankowane już miejsca, w których Platon pisze, iż „filozofowie nie cieszą się czią w państwach” (*Resp.* 489a9 – tłum. W. Witwicki), czy też wspomina o „niechęci szerokich kół do filozofii” (*Resp.* 500b1–2 – tłum. W. Witwicki).

<sup>127</sup> Tamże, 516a5–6: ἐπιχειροῦντα λῦειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουαι ἄν.

Powyższe obserwacje tłumaczą, dlaczego nie decyduje się Platon ucieleśniać w swoim państwie partnerskiego modelu władzy, skoro edukowanie społeczeństwa na warunkach dobrowolności staje się w ówczesnych realiach społecznych czymś nie do urzeczywistnienia, tłumaczą też, dlaczego – jak się na ogół przyjmuje – podejmuje próbę wcielenia w życie swojej koncepcji ustroju, przynajmniej w jakimś aspekcie, doskonałego w oparciu o autorytet i możliwości władzy królewskiej. Plany te jednak, jak wiadomo, również dość prędko zarzuca i jego tak starannie opracowany projekt idealnego ustroju państwowego pozostaje klasyczną przez wieki utopią. Przyczyny należy upatrywać w owej definicyjnej wręcz rozbieżności standardowej postawy życiowej i aspiracji jednostki reprezentującej ogół, a z drugiej strony filozofa niemającego żadnych standardowych względem życia wymagań, a swe ambicje i aspiracje kierującego ku sferze istnienia dość iluzorycznej. Rozbieżność ta zaznacza się szczególnie mocno w sytuacji, gdy mowa jest o spełnieniu się jednostki w aspekcie osiąganego szczęścia życiowego i ten aspekt zagadnienia – podnoszony zresztą w Platońskiej *Politei* – winien stać się, jak sądzę, akcentem końcowym rozważań skupionych na kwestii zstępowania filozofa między ludzi i Dobra, które chciałby wśród nich ucieleśniać.

Problemem dość istotnym wciąż pozostaje to, na ile podejmujący polityczną aktywność filozof staje się prawodawcą i twórcą założeń ustrojowych, których przykładem może być ustroj państwowy znany z Platońskiej *Politei*, a w jakiej mierze jest on jedynie funkcjonariuszem, z przydzielonym sobie zadaniem wcielania w życie tamtych założeń. Innymi słowy jest to pytanie, czy wizję państwa doskonałego, jaką zarysowuje Sokrates zstępujący do Pireusu, można uznać za reprezentatywny przykład dokonań takiego schodzącego między ludzi filozofa. Jeżeli w oparciu o tę (nie do końca przekonującą) paralelę przyjmiemy, że tak, ocena owych ustrojotwórczych dokonań przedstawiać się będzie niejednoznacznie. Z jednej strony są to bowiem rozwiązania bardzo progresywne i pozostające w zgodzie z naturalnymi dyspozycjami poszczególnych ludzi, z drugiej natomiast sprzeczne z immanentną potrzebą realizowania się człowieka w życiu rodzinnym i osobistym. Pozytywnym przykładem będzie tu postulat zrównania, na ile jest to możliwe, uprawnień i obciążeń jednej i drugiej płci czy samo wyodrębnienie trzech grup społecznych, tak bardzo odpowiadające wrodzonym skłonnościom ludzi bądź do gospodarowania na swoim, bądź do służby orężnej, bądź też do działalności publicznej w imię określonych ideałów, kontrprzykładem natomiast będzie potraktowanie dorosłych osobników jako wyłącznie prokreacyjnego zaplecza ludzkiej społeczności, bez prawa do zakładania rodzin i opieki nad własnymi dziećmi<sup>128</sup>, co zresztą stoi w wyraźnej

<sup>128</sup> W tym punkcie autor *Politei* nie jest zresztą jednoznaczny, skoro opisaną sytuację przedstawia również jako „wspólność kobiet i dzieci między strażnikami” (ἡ τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων κοινωνία τοῖς φύλαξι – *Resp.* 464a8–9), czym zdaje się ograniczać

sprzeczności z przyznaniem podstawowej grupie społecznej, jaką ma być warstwa producentów, możliwości dorabiania się i przeżywania szczęścia, nazwijmy je, hedonistycznego. Trudno się dziwić, że porządek, jaki zaprowadza Platon w swoim państwie, z jednej strony postrzegany jest jako „ustrój mieszany, łączący demokratyczny postulat wolności z wymaganiami rozumu”<sup>129</sup>, z drugiej natomiast uznany zostaje za „skrajnie komunistyczne propozycje z pomysłami niemal faszystowskiego Lebensborn”<sup>130</sup>. Z powodzeniem można bronić jednej i drugiej z tych tak rozbieżnych ocen.

Aby właściwie ocenić wartość i samo przesłanie Platońskiej koncepcji polityologicznej, należy – jak sądzę – skupić się na dwóch bardzo istotnych dla takiej oceny kwestiach, mianowicie na pytaniu o zakres dopuszczalnej w tym ustroju wolności obywatelskiej oraz na wspomnianym już zagadnieniu szczęścia, jakiego może i powinien dostąpić ten czy inny obywatel w opisanych przez Platona realiach. Kwestie te, aczkolwiek mocno zbieżne jedna z drugą, nie będą się jednak pokrywać ani samym zakresem sytuacji podlegających jednej i drugiej ocenie, ani też możliwymi w każdym z dwóch przypadków rozstrzygnięciami. Zarówno bowiem człowiek, który czuje się wolny, nie musi być istotą szczęśliwą, jak też ktoś, kogo można uznać za jednostkę szczęśliwą, nie musi zażywać pełni wolności, chociażby w sytuacji, gdy poczucie szczęścia daje mu pełnienie obowiązków oznaczające realizowanie pewnych cennych dla niego wartości. Nauka, jaką przedstawia Platon w *Politei*, zawiera w sobie tego rodzaju pouczenie.

W kwestii wolności, zwłaszcza wolności obywatelskiej, sąd Platona jest więcej niż powściągliwy. Pozwalają to zrozumieć już miejsca *Politei*, w których bardzo krytycznie ocenia populistyczną demokrację jako państwo, które „się, więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną”<sup>131</sup>, czy też uwagi, jakie zamieszcza w *Prawach* (700e4–701c2), zwracające się przeciw wolności poetyckiej nieograniczonej rygorami sztuki, a schlebującej hedonistycznym ludzkim

---

ów „komunizm” życia rodzinnego jedynie do grupy strażników publicznych, a dość nieokreślony pod tym względem pozostaje również status będących u władzy filozofów.

<sup>129</sup> Z. Stawrowski, *Platon o demokracji*, Ośrodek Myśli Politycznej [online], dostępne na: <http://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=25> [dostęp: 2.12.2018]: „Ostatecznym stanowiskiem Platona w kwestii dobrze zorganizowanego państwa jest ustrój mieszany, łączący demokratyczny postulat wolności z wymaganiami rozumu – oryginalna i kontrowersyjna, ale jednak niewątpliwie jakaś forma demokratycznego państwa prawa”.

<sup>130</sup> I. Żeber, *Kilka uwag o wolności i niewoli, prawdzie i kłamstwie w świecie antycznych Greków i Rzymian*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 2010, t. 311, s. 105–115 – s. 110: „Te skrajnie komunistyczne propozycje z pomysłami niemal faszystowskiego Lebensborn wywoływały gwałtowny sprzeciw badaczy myśli Platona”.

<sup>131</sup> Plat. *Resp.* 562c8–d4 (tłum. W. Witwicki).



upodobaniom, co prowadzi do swoistej „teatrokracji” i w rezultacie wyzwala w odbiorcach takiej poezji brak szacunku i nieposłuszeństwo wobec władzy, rodziców i prawa w ogóle, a nawet lekceważenie zobowiązań czynionych z odwołaniem się do bogów<sup>132</sup>.

Dla autora *Politei* wolność, rozumiana jako swoboda kierowania własnym zachowaniem i postępowaniem, nie jest wartością przekonującą, skoro w sferze bytu doskonałego, który ma w jakiejś mierze „reprodukować” organizacja powstającego państwa, wszystko podlega niezmiennym prawom konieczności<sup>133</sup>. Stwarza to dla niego pewien problem, gdyż jako spadkobierca tradycji kulturywującej helleński ideał wolności, ma świadomość, że mniejsza jest zawsze wartość i efektywność człowieka zniewolonego niż tego, który dobrowolnie i z przekonaniem podejmuje przypadające mu zadania. Problem ten próbuje on rozwiązać – czego byliśmy już świadkami, kiedy Platoński Sokrates wykazywał mającym objąć władzę filozofom zasadność i celowość tej ogólnie niemilej dla nich służby publicznej (*Resp.* 520b–c) – poprzez wzbudzanie w każdym z takich funkcjonariuszy państwowych przekonania o słuszności i wartości powierzanej im misji, co ma rodzić w nich odpowiednią motywację i wręcz pragnienie, by obciążyć się tego rodzaju „wybraną przez siebie samego niewolą”<sup>134</sup>. W ten bowiem sposób, zamiast być niewolnikami własnych egoistycznych popędów i niekontrolowanej spontaniczności, stają się niewolnikami tego, co w człowieku i dla człowieka najlepsze, to znaczy rozumu dyktującego posłuszeństwo ogólnym prawom natury i podejmowanym w myśl owej „ontologicznej” słuszności obowiązkom.

Z tak niebanalnie pojmowaną wolnością człowieka wiąże się dla autora *Politei* równie niestandardowa koncepcja ludzkiego szczęścia, w tym przypadku szczęścia człowieka, któremu przypadło żyć w państwie Platona. Oczywiście jest, że genetyczne wręcz programowanie losu i życiowych zadań człowieka wzbudzi

<sup>132</sup> Plat. *Leg.* 700b5–c2: Εφεξῆς δὴ ταύτη τῇ ἐλευθερίᾳ ἢ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἀρχουσι δουλεῦειν γίγνοιτ' ἄν, καὶ ἐπομένη ταύτη φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῶ δὲ ἤδη τῷ τέλει ὄρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν.

<sup>133</sup> Por. J. Domański, *Kilka refleksji nie tylko etycznych o tradycji, recepcji i renesansie jako atrybutach kondycji ludzkiej*, „Etyka” 1996, nr 29, s. 81–89 – s. 81: „W platońskim dualizmie wolność należałaby do sfery bytu gignetycznego, nie ontycznego. Albowiem do tej sfery również należą pozostałe dwie kategorie, zmienność i przygodność. Kategorią, na którą przekłada się platoński byt ontyczny, czyli byt rzeczywisty, ὄντως ὄν, jest konieczność”.

<sup>134</sup> Por. M.H. Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, vol. 50, no. 1, s. 1–27 – s. 27: „In Plato self-control and rationality are occasionally referred to as a form of freedom, but in such contexts *eleutheria* is interpreted as *aneleutheria* and self-chosen servitude to the best part of human nature”.

obiekcje dotyczące możliwości zaznania szczęścia przez taką jednostkę, będącą istotą zniewoloną, czy to przymusem prawnym, czy nawet własnym wyborem określonej drogi życiowej. Z taką też obiekcją występuje partner rozmowy, w trakcie której Sokrates roztrąca Platońską wizję państwa (*Resp.* 419a), i w odpowiedzi zyskuje wyjaśnienia dwojakiej treści. Dowiaduje się przede wszystkim, że „myśmy nie to mieli na oku zakładając państwo, żeby u nas jakaś jedna grupa ludzi była osobliwie szczęśliwa, tylko żeby szczęśliwe było, ile możliwości, całe państwo”<sup>135</sup>, czym Sokrates przyznaje w istocie rację oponentowi, gdyż takie „przesunięcie w kierunku myślenia holistycznego”, to znaczy myślenia wyłącznie kategoriami składającej się na państwo zbiorowości, oznacza nic innego, jak całkowitą marginalizację problemu osobistego szczęścia jednostki<sup>136</sup>. Nie jest to jednak ostatnie słowo w tej kwestii autora *Politei*, który decyduje się również na przedstawienie alternatywnej, niestandardowej koncepcji ludzkiego szczęścia, jakie w odróżnieniu od tamtego, nazwijmy je, hedonistycznego można nazwać szczęściem pełnej samorealizacji, czy też realizacji życiowej, człowieka. Dotyczy to oczywiście tych, którzy – inaczej niż ogół skupiony na gromadzeniu różnego rodzaju dóbr – oddają się niepodzielnie zadaniu, jakie mają wypełniać, czyli strażników państwa Platońskiego, na tyle skupionych na swojej funkcji, że godne wzgardy wydają im się wszystkie tamte dobra, a prawdziwą radość daje im satysfakcja z należytego wykonywania tak ważnych dla ogółu zadań. „Więc tego wszystkiego się pozbędą i będą mieli życie szczęśliwe w najwyższym stopniu. Będą żyli w szczęściu lepiej niż zwycięzcy na igrzyskach olimpijskich”<sup>137</sup>, pisze Platon, określając ten ich stan ducha, i wyjaśnia dalej, że „ich zwycięstwo to dobro całego państwa”<sup>138</sup>, a cały wywód uzupełnia Hezjodejską maksymą, w myśl której „w pewnym sposobie więcej daje połowa niż całość” (466d2–3). Określenie „połowa” oznacza tu połowę, czy nawet mniejszą część, standardowo pojmowanych dóbr, przy której pozostają owi funkcjonariusze państwowi, rezygnując z wszystkiego, co tak wielką uciechę sprawia ogółowi (*Resp.* 421b2–3), to znaczy z tego szczęścia, które można nazwać szczęściem posiadania czy też gromadzenia dóbr, w szerokim znaczeniu tego słowa, materialnych.

Dodajmy, że szczęśliwe życie budowane na satysfakcji i osiągniętej swego rodzaju doskonałości wiążącej się ze sprawowaniem określonych funkcji życiowych nie zostaje przez Platona zastrzeżone jedynie dla wąskiej grupy służb „militar-

<sup>135</sup> Plat. *Resp.* 420b5–8 (tłum. W. Witwicki).

<sup>136</sup> Por. A. Śliwiński, *Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona*, „Hybris” 2012, nr 17, s. 121–160 – s. 154: „następuje tu przesunięcie w kierunku myślenia holistycznego. W ramach takiej wizji obywatele są więc całkowicie podporządkowani państwu. Ich szczęście staje się w zasadzie problemem nieistotnym”.

<sup>137</sup> Plat. *Resp.* 465d2–3 (tłum. W. Witwicki).

<sup>138</sup> Tamże, 465d7–8 (tłum. W. Witwicki).

nych” państwa. Mogą go z pewnością dostępować również obywatele aktywni w innych dziedzinach życiowej działalności, a już z całą pewnością dobrze kierujący całością spraw filozofowie, dla których jednak szczęściem najwyższym, czego nie kryje autor *Politei*, pozostanie złożenie władzy i powrót „do tamtego świata, gdzie mieszka byt najszczęśliwszy”<sup>139</sup>. Niemniej dopóki pozostajemy za ziemi, warto mieć na względzie naukę Platona o owym szczęściu całkowitego poświęcenia się wspólnej sprawie, naukę, która tak wiele kolejnych pokoleń prowadziła drogą dobrowolnie podejmowanych trudów i wyrzeczeń.

## 5. Platońska idea powrotu we wcześniejszej i późniejszej tradycji

Podjmując końcowe już rozważania, wykraczające poza obręb jakże inspirowanej myśli Platońskiej, zastrzeżmy, iż sygnalizowany powyżej powrót filozofa w sferę naszych spraw codziennych nie będzie już egzemplifikacją drogi w dół myśliciela, który uprzednio wznosił się na same szczyty hierarchii bytów. Nie będzie z tego względu, że metafora Platońskiej *epanodos* i prowadzącej w dół „katabazy” nie odzywa się *explicite* – na ile udaje się to sprawdzić – tak we wcześniejszych, jak i w późniejszych „testimoniach” myśli filozoficznej antyku. Pewnym wyjątkiem pozostaje jedynie znany z przekazu Arystotelesa pogląd pitagorejski, iż poznanie przyczyn i pierwszych zasad pozwala badaczowi wstępować (*ἐπιναβήναι*) na wyższe szczeble porządku istniejącego świata<sup>140</sup>, co można uznać za jakąś inspirację dla Platona, który myśl tę w niebywały sposób rozwinął i wypełnił filozoficzną treścią. Podchodząc do zagadnienia z konieczną w takiej sytuacji tolerancją, należy zatem przyjąć, że idea powrotu teoretyka do społeczności ludzkiej odezwie się wszędzie tam, gdzie badacz ów, odchodząc od zaprzętających go studiów, zechce w jakimś stopniu poświęcić swą myśl i energię potrzebom naszego życia społecznego i politycznego. Tak pojęta „katabaza” zaznaczy swoją obecność już w przekazach dotyczących na wpół legendarnego Talesa.

Jeżeli chodzi o Talesa, sublimacja i „odrealnienie” jego badawczych zainteresowań postąpiły – jeśli wierzyć tradycji – dość daleko, na co wskazuje już znana z Platońskiego *Teajteta* (174a) anegdota o tym, jak ów zapatrzony w gwiazdy myśliciel znalazł się w studni ku ucieście swej trzeźwo myślącej służącej, a bardziej jeszcze świadectwo Arystotelesa, dającego wyraz przekonaniu (nie własnemu), iż należy Tales do tych badaczy, którzy „rozumieją się na tym, co jest niezwykle, podziwu godne, trudne i boskie – lecz bezużyteczne”, natomiast „nie troszczą się

<sup>139</sup> Tamże, 526e2–4 (tłum. W. Witwicki).

<sup>140</sup> Aristot. *Metaph.* 990a5–8: τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὡσπερ εἵπομεν, ἰκανὰς λέγουσιν ἐπιναβήναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων.

o to, co jest dobre dla człowieka<sup>141</sup>. W świetle tego materiału opowiedziana przez Arystotelesa historia niezwykle intratnego wydzierżawienia przez Talesa tłoczni do wyciskania oliwy (*Polit.* 1259a6–22) może odnosić się do wydarzenia w jego życiu zupełnie incydentalnego, dokumentującego zdolność filozofa również do działalności praktycznej – skądinąd mało istotnej dla niego, jak utrzymuje Arystoteles – czy też działanie o charakterze wręcz „wizerunkowym”<sup>142</sup>.

Z tym obrazem filozofa oddalonego od spraw życia codziennego nie w pełni jednak pozostają w zgodzie przekazy zaświadczone, co bardziej istotne, zaangażowanie Talesa również w sprawy polityczne jońskiej „dodekapolis”. Miał on mianowicie nakłonić osiadłych w Azji Mniejszej Jonów, by ustanowili wspólną radę związkową z siedzibą w Teos (*Hdt.* I, 170, 11–15), a bliskim sobie Milezyjczykom odradzić zawarcie sojuszu z Krezusem, co po klęsce tamtego uchroniło ich przed gniewem zwycięskiego Cyrusa (*DL* I, 25, 4–6). Nie są to wprawdzie świadectwa potwierdzające permanentną obecność Talesa w życiu politycznym ówczesnej Jonii bądź jego dalej idącą aktywność w tym względzie, niemniej wskazują na to, że w jakiejś mierze angażował się on w politykę swojego państwa. Pewnym wyjaśnieniem rysującej się niezgodności może być informacja Diogenesa Laertiosa, iż „wycofawszy się z życia publicznego, Tales poświęcił się badaniom przyrodniczym”<sup>143</sup>. Opierając się na tym przekazy, można zatem przyjąć, że ów protoplasta myśli filozoficznej był w jakimś stopniu zaangażowany w politykę we wcześniejszych etapach swego życia, później natomiast oddał się wyłącznie swoim studiom i tym samym należy uznać, iż jego powrót do spraw ludzkiej, społecznej rzeczywistości nie miał w ogóle miejsca. Możemy mówić wyłącznie o jego od nich odwróceniu. Z tego też względu do bajek, jak sądzę, należy zaliczyć opowieść Herodota (I, 75, 8–25) o tym, że wykazał się ów badacz także nietuzinkowym zmysłem inżynieryjnym, kiedy to umożliwił wojskom Krezusa przekroczenie rzeki Halys dzięki przemyślnie zarządzonemu przez siebie przekopowi, gdyż zupełnie nieprawdopodobne jest to, by starzec z górą siedemdziesięcioletni zdecydował się uczestniczyć w wyprawie wojennej.

Również kolejny wielki greckiego filozoficznego panteonu, Heraklit z Efezu – mimo tego, że głosił miał wzniosłe teorie politologiczne – nie wykazywał zainteresowania bieżącą polityką ani swojej, ani też żadnej innej *polis*. Znana jest

<sup>141</sup> Aristot. *Eth. Nicom.* 1141b3–8 (tłum. D. Gromska – Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 200).

<sup>142</sup> Por. A. Przybysławski, *Tales i początki refleksji europejskiej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016, s. 24: „Być może Talesowi ciążyła ta jednostronna opinia człowieka całkowicie oddanego teorii, ponieważ postanowił zmienić swój wizerunek, dowodząc że może być również biznesmenem z sukcesami”.

<sup>143</sup> *DL* I, 1, 23: μετὰ δὲ τὰ πολιτικά τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας (tłum. W. Olszewski – Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1982, s. 21).

anegdota, w której demonstracyjnie odwraca się od reprezentantów efeskiej społeczności, zanoszących do niego prośbę, by ułożył prawa dla swych współobywateli (DL IX, 2–3) – sytuacja o tyle prawdopodobna, że miał on być potomkiem wyjątkowo zasłużonego dla tego miasta rodu. Ów anegdotyczny incydent znamienny jest z tego względu, że myśl politologiczna Heraklita<sup>144</sup> skupiać się miała właśnie na istocie słusznie stanowionego prawa, które swą treścią winno stosować się do boskiego porządku wszechświata<sup>145</sup>. O tym, że nie podejmował Heraklit zadań praktycznych w zakresie uporządkowania spraw ludzkich, decydowała zapewne jego osławiona mizantropia i pesymistyczna ocena ludzkiej społeczności, w której przyszło mu żyć. Jeżeli dołączymy do tego jego mało komunikatywny sposób wyrażania nawet bardzo konstruktywnych społecznie myśli<sup>146</sup>, a także urazy, jakie żywił wobec współobywateli, którym ze swej strony obiecywał prawa nakazujące, „by się kolejno powiesili, poczynając od tych jeszcze niedorośliwych”<sup>147</sup>, pozostanie Heraklit z pewnością na pozycji skrajnie odległej od wizerunku charyzmatycznego przywódcy jakiegokolwiek społeczności.

Wielkiego oponenta Heraklitejskiej idei wariabilizmu, jakim był Parmenides z Elei, znajdziemy z kolei na pozycji dość niejednoznacznej, jeżeli chodzi o jego zaangażowanie w bieżącą politykę państwową. Z jednej strony przeniósłszy się całkowicie z obszaru ludzkiego mniemania – *doksa*, w sferę wiecznej i niezmiennej Prawdy – *aletheia*, wydaje się najmniej zainteresowany rozwiązywaniem problemów narastających w tamtym świecie pozorów, z drugiej jednak istnieją świadectwa, w świetle których ów czcigodny mąż „swą ojczyznę ozdobił prawami najlepszymi”, zyskując sobie nieśmiertelną cześć i wdzięczność współobywateli<sup>148</sup>. Te szczytne akty prawodawcze, za którymi – na ile można to ustalić – nie postępuje żadna polityczna aktywność na niwie państwowej, nie zakłócają jednak w znaczący sposób wizerunku

<sup>144</sup> Będąca w świetle niektórych przekazów (DL IX, 15, 9–11) jego podstawowym dokonaniem filozoficznym.

<sup>145</sup> Por. Stob. *Flor.* I, 179: ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶν πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου.

<sup>146</sup> Przykładem może być opowiedziana przez Plutarcha historia wykładu na temat zgody społecznej (ὁμόνοια), jaki miał wygłosić Heraklit dla swoich współobywateli na ich prośbę. Wszedłszy na podwyższenie, miał on zimną wodę przyprawioną miętą mieszać z kaszą i wzmocniwszy się tą prostą potrawą pouczyć tym samym, że społeczność ludzką trzymać będzie w zgodzie i pokoju właśnie zaspokajanie osobistych potrzeb skromnymi środkami i brak większej w tym względzie roszczeniowości (Plut. *De garr.* 17 p. 511 B).

<sup>147</sup> Iambl. *De vita Pyth.* XXX, 173, 1–4: καθάπερ Ἡράκλειτος γράψειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας (tłum. Z. Danek).

<sup>148</sup> Plut. *Adv. Colot.* 1126a10–b2: Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις (tłum. Z. Danek); por. DL IX, 23, 10: λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις.



oddalonego od bieżącej polityki myśliciela teoretyka, jakim w tradycji pokoleń pozostaje Parmenides, w przeciwieństwie do swego następcy, którego zapamiętamy przede wszystkim jako człowieka czynu. Zenon z Elei – bo o nim mowa – o ile na gruncie filozofii niczego znaczącego nie dokonał, broniąc jedynie w nieco prymitywny sposób Parmenidejskiej nauki o niezmienności bytu, o tyle wślawił się jako bezkompromisowy przeciwnik władzy tyrańskiej i czynny wręcz polityk, pod tym względem porównywany z samym Peryklosem<sup>149</sup>. W jednym i drugim przypadku trudno mówić o zstąpieniu filozofa do jaskini budzących emocje spraw ludzkich, jako że zejście takie w przypadku Parmenidesa *de facto* nie miało miejsca, natomiast Zenon owej jaskini nigdy *de facto* nie opuścił.

Ugrupowaniem filozoficznym, w którego poglądach i postępowaniu Platońska idea powrotu filozofa do ludzkiej społeczności odzywa się w sposób niewątpliwy, jest z pewnością kongregacja pitagorejska. Zbieżność ta wystąpi w obu naraz punktach zagadnienia, o którym mowa, to znaczy zarówno w momencie, gdy myśl filozofa wznosząca się w akcie kontemplacyjnym na same szczyty istnienia (v.s.) skrajnie oddala się od codziennej ludzkiej rzeczywistości, jak i wtedy, kiedy badacz bytu nieprzemijającego powraca już do owej rzeczywistości, by pełnić swe posłannictwo wśród ludzi. Przykładem świeci w tym względzie osoba wpół legendarnego założyciela kongregacji, który w przekazach występuje jako misjonarz profeta, głoszący prawdy zbawienne dla ducha i potrzeb materialnych człowieka, darzony niezmiennym posłuchem i gromadzący tłumy pełnych uwielbienia słuchaczy. Tenże Pitagoras, co więcej, ustanawiać ma prawa tworzone „z wielką wnikliwością i wiedzą polityczną”<sup>150</sup>, a nawet pozostawiać po sobie jakieś traktaty pedagogiczne i polityczne<sup>151</sup>. Jeżeli natomiast chodzi o aktywność polityczną całego ugrupowania pitagorejczyków, będącą ewenementem z uwagi na ich programowe milczenie i ezoteryczną wręcz izolację całego zgromadzenia, miała ona przez jakiś czas być dość ożywiona i przynosić piękne owoce w postaci dobrze strzeżonych praw, dobrze zarządzanych państw i udzielanych współobywatelom jak najlepszych rad<sup>152</sup>. Mieli też pitagorejczycy spotykać się z wdzięcz-

<sup>149</sup> Ζήνων ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδου μαθητής, φυσικός φιλόσοφος καὶ πολιτικός ὡς ἀληθῶς διὸ καὶ πρὸς Περικλέα παραβάλλεται φαινομένως ὄντα πολιτικόν – Scholia in Platonem (scholia vetera), in Alcibiadem I (ad 119a2).

<sup>150</sup> Iambl., *De vita Pyth.* XXX, 173, 3–4: μετὰ πολλῆς ἐννοίας καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης νομοθετεῖν – interpretacja własna; por. „Pythagoras endeavoured to establish laws, with great benevolence and political science” – *Iamblichus’ Life of Pythagoras*, transl. Th. Taylor, Watkins, London 1818, s. 126.

<sup>151</sup> Por. DL VIII, 6, 9: γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν.

<sup>152</sup> Dzięki Stobajosowi (*Anthol.* IV, 25) poznajemy na przykład zalecenia, jakie dawać mieli pitagorejczycy w kwestiach wychowania obywatelskiego, dotyczące chociażby ćwiczeń zalecanych młodzieży czy sprawowania obowiązków publicznych przez ludzi dorosłych.

nością państw, którymi zarządzali i które z własnej woli oddawały im stery polityki państwowej, z uwagi na wartość etyczną – καλοκαγαθία, jaką prezentowali, powstrzymując się między innymi od czerpania z kasy publicznej własnych przychodów (Iambl. XXVII, 129, 1–10).

Dalsze przekazy ujawniają jednak także drugą stronę całej tej sprawy, w przypadku pitagorejczyków stroną bardzo bolesną, jako że w chwilach dla państwa kryzysowych ludność Krotony, będącej główną siedzibą owego zgromadzenia, dokonała swoistego linczu – na taką skalę, że w trakcie dalszej działalności związku zabrakło zwyczajnie tych jego członków, którzy mieliby dostateczne kwalifikacje do tego, by zająć się polityką państwową (Iambl. v.i.). O spaleniu siedziby pitagorejczyków i uśmierceniu większości z nich była już mowa powyżej, a teraz dokonując swoistej reinterpretacji wydarzenia podkreślimy jedynie, że przyczyny owego gniewu pospółstwa miały bez wątpienia charakter polityczny i samosąd ten stanowi jeszcze jeden kontrargument uderzający w zbyt daleko posuniętą demokrację, kiedy to zamiast rzeczywistych wartości etycznych uznanie zyskuje sobie populizm i łatwa w odbiorze demagogia. Nie jest też wykluczone, że niechęć ogółu obywateli wzbudzał już wcześniej model władzy państwowej wcielany w życie przez pitagorejczyków – arystokratyczny model władcy kultywującego ideały skrajnie obce hedonistycznym upodobaniom gawiedzi<sup>153</sup>. Tak czy tak, po tej oczywistej klęsce swych politycznych aspiracji i poczynań pitagorejczycy, zniechęceni brakiem jakiegokolwiek reakcji na tak odrażające barbarzyństwo również pozostałych winnych im wdzięczność państw, mieli odsunąć się zupełnie od wszelkich zajęć publicznych (Iambl. XXXV, 250, 1–7).

Z nielicznych w tym względzie przekazów domniemywać można, że także inny wielki natchniony wczesnej greckiej filozofii, Empedokles z Akragas, podtrzymywał swą postawę i zachowaniem model polityka wieszacza i nauczyciela, przypisany przez dawną tradycję Pitagorasowi, a zarazem model polityka powstrzymującego się od sprawowania władzy wykonawczej. Empedokles zadbałszy odpowiednio o swój wizerunek, przemierzać miał rozliczne miasta, stwarzając wrażenie osoby boskiej i głosząc swoje natchnione prawdy. Z tym wizerunkiem nie pozostają w sprzeczności przypisane mu pewne niezwykle dokonania, jak technicznie genialne rozwiązanie problemu nieurodzaju i związanego z tym głodu, który nękać miał jego współobywateli, poprzez zamknięcie szczelin górskich dających drogę zgubnemu wiatrowi południowemu<sup>154</sup>, czy już pewne poczynania

<sup>153</sup> Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 90.

<sup>154</sup> Por. Plut. *Adv. Colot.* 32, 4 p. 1126b: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τοὺς τε πρώτους τῶν πολιτῶν ὑβρίζοντας καὶ διαφοροῦντας τὰ κοινὰ ἐξελέγξας <ἐξέβαλε> τήν τε χώραν ἀπήλλαξεν ἀκαρπίας καὶ λοιμοῦ διασφάγας ὄρους ἀποτειχίσας δι' ὧν ὁ νότος εἰς τὸ πεδίον ὑπερέβαλλε. Względy merytoryczne nakazują – jak sądzę – zastąpić owo λοιμοῦ oznaczającą „głód” formą λίμου.

*stricte* polityczne. Empedokles miał bowiem – o czym informuje Diogenes Laertios – doprowadzić do obalenia tyranii „zgromadzenia tysiąca mężów” (VIII, 66) i nie decydując się sam na objęcie władzy, nawoływać jedynie do zrównania praw obywatelskich wszystkich mieszkańców rodzinnej *polis* (VIII, 72). W sumie mamy zatem nie do końca przekonujący psychologicznie wizerunek wyniosłego, a zarazem genialnego przywódcy przesiąkniętego ideą społecznego egalitaryzmu.

Spośród znaczących przedstawicieli greckiej myśli „presokratycznej” najmniej zniżyć miał się do świata codziennych ludzkich interesów Anaksagoras z Kladzomen, którego tradycja utrwaliła w charakterystycznej postawie badacza wskazującego ręką niebo jako swoją rzeczywistą ojczyznę. Tak też, jako jednego z tych myślicieli, którzy kultywują to, „co jest niezwykle, podziwu godne, trudne i boskie – lecz bezużyteczne”, charakteryzuje tę postać przekaz Arystotelesa (v.s.). Anaksagoras, będący zdania, że naszemu życiu sens i jakąś wartość może nadawać jedynie to, by móc „obserwować niebo i porządek całego wszechświata”<sup>155</sup>, zbliża się nieco do rzeczywistości politycznej Aten, w których spędził znaczną część swojego życia, jedynie w sytuacji, gdy zostaje nazwany „doradcą politycznym Peryklesa” (τῆς πολιτείας σύμβουλος)<sup>156</sup>, jest to jednak określenie tak mało mówiące, że może odnosić się wyłącznie do przyjacielskiej, „bilateralnej” relacji między tymi dwiema znakomitymi postaciami. Anaksagoras w ogóle prezentuje zupełnie inną osobowość niż owiany legendą Pitagoras czy nawet Empedokles. Jest typem badacza niedbającego o swój zewnętrzny obraz i na tyle pochłoniętego swymi studiami, że jakakolwiek motywacja, by reformować rzeczywistość ludzką, u niego już nie występuje.

Pod tym względem bliski jest mu, jak można sądzić, ostatni z wielkich myślicieli okresu „przedsokratycznego”, Demokryt z Abdery, którego badawczy dorobek przedstawia się nad wyraz imponująco. Badacz ten jednak, inaczej niż poprzednik, głosić miał bardzo konstruktywną dla społecznych relacji międzyludzkich myśl politologiczną. Miał pouczać, że nauka polityczna winna być najważniejszym przedmiotem ówczesnej „dydaktyki”<sup>157</sup> i zachęcać wszystkich do aktywnego udziału w życiu politycznym, a należycie zarządzane państwo miało być dla niego dobrem nadrzędnym: jego nienaruszalność gwarantować miała to, że nienaruszalne pozostaną prawa i dobra wszystkich ludzi, natomiast destrukcja organizmu państwowego pociągać miała za sobą ogólny rozkład wszystkich istotnych wartości (Stob. *Anthol.* II, 43). Można zatem przyjąć, że Demokryt jako badacz wielu wykraczających poza naszą rzeczywistość problemów zstąpił

<sup>155</sup> Aristot. *Eth. Eudem.* 1216a14: ‘θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὄλον κόσμον τάξιν’ (tłum. Z. Danek).

<sup>156</sup> Plut. *Pericl.* 16: εἰ τοιοῦτον ἀπολεῖ τῆς πολιτείας σύμβουλον.

<sup>157</sup> Plut. *Adv. Colot.* 1126a4–10: ὦν Δημόκριτος μὲν παραινεῖ τὴν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεισθαι.

w sferę łączącej ludzi polityki połowicznie, skoro mimo teoretycznego wsparcia, jakiego udzielał obywatelom swojej *polis*, w czynną politykę jednak się nie włączył.

Relacjonując dokonania polityczne filozofów epoki przedplatońskiej, warto jeszcze wzmiankować, jako swoisty ewenement, zarys ustroju idealnego będący wytworem umysłu nie filozofa *sensu stricto*, lecz architekta z pewnymi ambicjami „przyrodoznawczymi”, Hippodamosa z Miletu. Ów projekt, znany z przekazu Arystotelesa (*Polit.* 1267b22–1268a15) i, być może, inspirujący w jakiś sposób autora *Politei*, przewidywał układ „triadcyczny” tak samej struktury populacyjnej oraz topograficznej owej *polis*, jak i praw w niej obowiązujących, a nawet świadczeń w stosunku do wymagających wsparcia trzech wyróżnionych grup ludności. Było to państwo demokratyczne z wybieralnymi władzami i bardzo opiekuńcze względem obywateli, trudno jednak przeprowadzać ściślejszą paralelę między jego ustrojem a porządkiem państwa Platónskiego, skoro na przykład w skład trzech rozgraniczanych przez Hippodamosa klas ludności wchodzi rzemieślnicy, rolnicy i wojownicy, z pełnym pominięciem grupy filozofów, którzy w państwie Platóna rządzą raczej autokratycznie. Niepodobna mówić o zstępowaniu filozofa w obszar spraw społeczności ludzkiej tam, gdzie w ogóle jest on nieobecny.

Epokowa chwila, kiedy to w realiach jeszcze peryklejskich podejmuje swą działalność Sokrates, nie przynosi jakiegoś przełomu w mocno zaniedbywanej wcześniej kwestii politycznego zaangażowania filozofa. Sokrates bowiem – jako obywatel rzeczywiście wystarczająco aktywny zarówno w czasie pokoju, jak i w „potrzebach” wojennych – jako badacz zagadnień teoretycznych programowo wręcz stroni od tego, by ustalenia, do których zmierza (i do których bodaj nigdy nie dochodzi), przekładały się na jakiś konkretny dla państwa pożytek. Nie włącza się też osobiście – poza zwykłymi powinnościami obywatelskimi – w działania ateńskich organów legislacyjnych oraz władzy wykonawczej, do których zresztą odnosi się z rezerwą i sarkazmem (Xenoph., *Memor.* I, 2, 9). Wyjątkiem wydaje się być chwila, w której – czego z upodobaniem dowodzą komentatorzy *Politei* – Sokrates „zstępować” ma z określoną misją edukacyjną do Pireusu, co ma stanowić krok „modelowy” dla wszystkich później angażujących się w politykę filozofów<sup>158</sup>. Zauważmy jednak, że Sokrates – o czym już była mowa – schodząc do owej dzielnicy portowej, nie zamierza edukować politycznie, ani też w jakiś inny sposób, jej mieszkańców, że – po drugie – wydarzenie to ma charakter incydentalny i trudno mówić w ogóle o jakiejś misji edukacyjnej, skoro po krótkim pobycie w Pireusie w charakterze wyłącznie obserwatora natychmiast prawie zbiera

---

<sup>158</sup> Por. L. Lampert, *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, University of Chicago Press, Chicago 2010, s. 245: „his descent is the model descent for all political philosophy subsequent to him”.

się on do powrotu<sup>159</sup>, wreszcie że – po trzecie – mało uzasadnione jest włączanie opisanego epizodu w rzeczywistą biografię Sokratesa, skoro otwiera on w istocie fikcję literacką, powstającą za sprawą Platona. Sokrates opisany w *Politei* to jednak Sokrates Platoński.

Odnosnie do aktywności politycznej samego Platona – którego niniejszym odgraniczamy od jego projektów politycznych – próby takiego aktywizowania się, o czym dowiadujemy się z *Listu VII*, miały miejsce w jego życiu, niemniej we wszystkich kolejnych sytuacjach, gdy zaczynał się interesować polityką, jego starania kończyły się niepowodzeniem i rozczarowaniem. Dochodziło do tego zarówno wtedy, gdy jako młody człowiek był świadkiem przemieszczeń i okrucieństw, jakich dopuszczał się rząd 30 tyranów, jak i w czasie jego drugiego pobytu na Sycylii, kiedy to próba wykształcenia idealnego władcy idealnego państwa w osobie Dionizjusza Młodsze zakończyła się kompletnym fiaskiem. Jedno należy zaznaczyć z całą stanowczością: Platon, „zstępując” w sferę polityki państwowej, nie zamierzał brać w swoje ręce steru władzy, to znaczy pełnić wobec państwa tej powinności, którą obciążył filozofów w swej *Politei*. Pozostawił dla siebie wyłącznie rolę mentora i doradcy tych, którzy bezpośrednio parać się mieli rządzeniem. Osobista, i również dość incydentalna, „katabaza” Platona nie stanowiła z pewnością dostatecznie przekonującego wzoru nawet dla jego najznakomitszego sukcesora, jakim był Arystoteles.

Arystoteles, pomijając lata, w których miał on podobno znaczący wpływ na edukację przyszłego władcy Macedonii, w sferę czynnej polityki, czy nawet edukacji politycznej, jak wiemy, nigdy się nie włączył. Osobistą aktywnością życiową realizował on model całkowicie oddanego swoim studiom badacza, jaki wcześniej uosabiali Demokryt i Anaksagoras, natomiast samą refleksję teoretyczną dotyczącą odejścia i powrotu do służby państwu badacza bytu rozwinął – wbrew osławionemu *amicus Plato* ... – w sposób dość paralelny do Platońskiej koncepcji wznoszenia się poznawczego filozofa i jego „katabazy”. Wśród swoich rozległej treści ustaleń badawczych pozostawił Arystoteles między innymi opis drogi poznawczej, którą przebywa ten, kto dąży do zgłębienia prawdy o istocie bytu. Ta droga jest konsekwentnym odchodzeniem od rzeczywistości danej poznaniu sensualnemu i może być nawet uznana za „epistemologiczne wznoszenie się od percepcji zmysłowej ku pierwszym zasadom”<sup>160</sup>. Według Arystotelesa spostrzeżenie zmysłowe, powtarzające się i utrwalone w pamięci, sprawia, że rodzi się w naszej świadomości „jedno jakieś doświadczenie” (ἐμπειρία μία) określonego bytu,

<sup>159</sup> Por. tamże, s. 247: „Socrates’ descent was to be followed immediately by an ascent, a return to Athens long before the festival introducing Bendis was over”.

<sup>160</sup> M. Gasser-Wingate, *Aristotle on Induction and First Principles*, „Philosophers Imprint” 2016, vol. 16, no. 4, s. 1–20 – s. 8: „epistemic ascent from perception to first principles”.



a doświadczenia takie z kolei, dostatecznie osadzone w umyśle poznającego, prowadzą ostatecznie do uchwycenia tego, „co jest równocześnie w tej wielości jednym i tym samym” (ὁ ἓν ἐν ἅπασιν ἔν ἐνῆ ἐκείνοις τὸ αὐτό), czyli wspomnianej pierwszej zasady<sup>161</sup>.

Mamy zatem do czynienia z niewątpliwą indukcją<sup>162</sup>, przebiegającą jednak w sposób niedialektyczny<sup>163</sup>, na bazie utrwalającej się w umyśle percepcji zmysłowej, ukazaną też nie jako droga w górę, lecz bardziej w głąb czy nawet w dół – ku podstawom naszej wiedzy tak teoretycznej, jak i praktycznej. Pomijając wskazane dwie dość znaczące różnice w przedstawieniu poznawczej drogi umysłu ludzkiego, zauważmy jednak istotniejsze dla całej sprawy podobieństwo między Platónskim i Arystoteleskim opisem tego procesu: i tu, i tam przebiega on indukcyjnie, postępując od percepcji zmysłowej<sup>164</sup>, poprzez kolejne uogólnienia danych, ku uchwyceniu pewnej ostatecznej jedności. To uchwycenie również u Arystotelesa staje się formą czysto noetycznego kontaktu z ową wyznaczającą kres poznania jednością<sup>165</sup>, a nawet – zdaniem niektórych komentatorów – przeradza się w akt swoistego utożsamienia się intelektu poznającego z przedmiotem poznania<sup>166</sup>, znanego z wyżej wspomnianych opisów Platónskich. Przebycie całej opisanej drogi jest równoznaczne z odejściem od pragmatycznego myślenia kategoriami codzienności i zdecydowanie oddala badacza od wszelkiej w tym obszarze bytu aktywności, co Arystoteles sankcjonuje, rozgraniczając aktywność filozofa oraz aktywność polityka<sup>167</sup>. Czy zatem w rzeczywistości, jaką rysuje, będzie miejsce na powrót filozofa do trudnych spraw naszego życia politycznego?

<sup>161</sup> Aristot. *Analytica* 100a3–8 (tłum. K. Leśniak [ed. internet.]).

<sup>162</sup> Por. M. Gasser-Wingate, *Aristotle...*, s. 19: „induction is the key process driving our cognitive development”.

<sup>163</sup> Tak bowiem ukazuje ten proces Arystoteles, nie potwierdzając tym samym opinii, iż według niego „sposobem poznawczego odniesienia człowieka do rzeczywistości, mającym najbardziej prawdotwórcze znaczenie, jest poznanie dyskursywne” (T. Duma, *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. 61, z. 2, s. 5–25 – s. 14).

<sup>164</sup> Która, przyznajemy, u Platona zawsze ma charakter mniej lub bardziej „anamnetyczny”, na co Arystoteles nie zgodzi się ze względów pryncypialnych.

<sup>165</sup> Por. T. Duma, *Problem prawdy...*, s. 22–23: „najwyższy stan poznawczy umysłu ludzkiego nie polega na zgodności wypowiedzi ze stanem rzeczy, czyli *de facto* na czynności »łączenia i dzielenia« prostych ujęć intelektu, lecz na czystym oglądzie (*vóησις* [noēsis]) istoty-formy rzeczy”.

<sup>166</sup> Por. M. Stróżyński, *Kontemplacja a poznanie...*, s. 265: „Również u Arystotelesa *vóησις* jest najwyższym natężeniem poznania – jest poznaniem istoty, czyli tego, czym rzecz jest, które dokonuje się poprzez tożsamość intelektu i jego przedmiotu w akcie poznawczym”.

<sup>167</sup> Aristot. *Eth. Eudem.* 1215b1–3: τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικός περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς.

Do kwestii obywatelskiej aktywności filozofa podchodzi Arystoteles nieco inaczej niż Platon, który zaczyna od swoistego imperatywu nakazującego badaczowi bytu podjąć taką działalność w imię określonych wobec społeczeństwa zobowiązań. Arystoteles, który na pierwszym miejscu stawia szczęście jednostki (εὐδαιμονία), podejmując ową kwestię w końcowej części swojej *Etyki nikoma-chejskiej*, uznaje, że teoretyczna kontemplacja, niezmiernie cenna do żadnego innego celu i w pełni samowystarczalna, stanowi dla badacza najwyższą przyjemność i gwarantuje mu szczęście wręcz doskonale (*Eth. Nicom.* 1177b19–25). Dopiero na drugim miejscu stawia on realizujące ideał dzielności obywatelskiej (ἀρετή) aktywne życie polityka (1178a9), przewiduje też jednak sytuacje takie, gdy również badacz, będąc człowiekiem z różnymi ludzkimi aspiracjami i potrzebami, wychodzić będzie tym potrzebom naprzeciw, łącząc w odpowiedniej proporcji życie teoretyczne z aktywnością obywatelską. Na to, by zdobył się na taki, przynajmniej częściowy, powrót do ludzkich spraw, wpływa zapewne potrzeba osiągnięcia pełni szczęścia, poprzez realizowanie pełni wartości etycznych<sup>168</sup>, niemniej – zdaniem komentatorów – wprowadza Arystoteles również pewne czynniki obiektywne, motywujące owego teoretyka do politycznej aktywności. Będą to z jednej strony potrzeba, jaką odczuwa państwo wobec filozofii, z drugiej natomiast potrzeba, w jakiej pozostaje filozof w stosunku do państwa. Pierwsza zależność wyraża się tym, że każdy, kto udziela się jako swego rodzaju „doradca” w sprawach społeczno-politycznych, „zdaniem Arystotelesa, miał obowiązek studiowania filozofii, najwyższego wytworu myślenia, nauki o bycie zapewniającej człowiekowi dyspozycję do życia zgodnego z rozumem odpowiedzialnym za kierowanie dobrym wyborem”<sup>169</sup>, druga natomiast ewidentną korzyścią, jaką dobry stan spraw państwowych daje samej filozofii. Dochowujące ideałów etycznych, państwo – jak stwierdza M. Verhaegh – „pozwałać będzie na lepszą kontemplację”<sup>170</sup>, to znaczy będzie stwarzać warunki dla lepszego rozwoju filozofii.

<sup>168</sup> Por. R. Klamut, *Aktywność obywatelska jako rodzaj aktywności społecznej – perspektywa psychologiczna*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 1(208), s. 187–203 – s. 188: „dla Arystotelesa aktywność polityczna, którą utożsamiał z aktywnością obywatelską, była istotą ludzkiego działania i jej podejmowanie miało prowadzić do rozwoju człowieka-obywatela, miało na celu osiągnięcie pełni człowieczeństwa”.

<sup>169</sup> M. Mrówka, *Źródła etyki doradztwa w filozofii starożytnej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2, s. 119–128 – s. 125; por. T. Kuniński, *Is Political Life a Happy Life According to Aristotle?*, „Diametros” 2006, no. 8, s. 56–67 – s. 66: „the situation will require him to take part in governing a polis as he is the only one equipped with appropriate knowledge”.

<sup>170</sup> M. Verhaegh, *Contemplation and Politics in the Life of the Aristotelian Philosopher*, „Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy” 2002, vol. 1, no. 1 (June), s. 15–25 – s. 24–25: „The virtuous polis will, in the end, allow for better contemplation”.

Otwarta pozostaje kwestia, w jakiej proporcji i w jaki sposób udzielający się politycznie filozof oddawać się ma jednemu i drugiemu z tych zajęć, niewątpliwie użytecznych dla obu stron następującej tym samym interakcji aktywności umysłowej i życia czynnego. Jeżeli decydującym w pierwszym względzie kryterium pozostaje szczęście, czyli pewne samospełnienie filozofa, pozostaje też jego decyzją, jak bardzo ma się angażować w życie publiczne<sup>171</sup>, a komfort taki zapewnia mu status doradcy politycznego, jaki wydaje się przeznaczać jego osobie Arystoteles, która to pozycja nie zmusza w nagłej potrzebie do działań interwencyjnych, z odsunięciem wszelkich innych spraw na dalszy plan. Dodajmy w tym miejscu, że obecność Arystotelejskiego filozofa w życiu codziennym państwa będzie miała charakter permanentny. Ów aktywny w tym życiu badacz zasad najwyższych – który zresztą nigdy na pozaziemski firmament się nie wznosił – nie przechodzi cyklu kolejnych wzlotów i powrotów w sferę doczesności, jako że w danej sobie rzeczywistości społecznej pozostaje nieustająco, łącząc w określonej przez siebie proporcji zajęcie jednego i drugiego rodzaju. I on jednak – mimo braku w jego postawie profetycznej wzniosłości – spełnia odwieczne marzenie wielu intelektualistów, pragnących wpływać na stan polityczny współczesnych sobie państw, którego niedostatki tak wyraźnie dostrzegali<sup>172</sup>.

Wśród „politycznych” przemyśleń i dokonań klasycznej filozofii greckiej – do której zaliczam również trzy wybitne systemy okresu hellenistycznego: stoicki, epikurejski i sceptyczny – zasługuje jeszcze na uwagę godna odnotowania aktywność, jaką w tym względzie wykazywali przedstawiciele szkoły stoickiej, skoro w przypadku dwóch pozostałych trudno mówić nie tylko o powrocie do politycznej rzeczywistości, lecz nawet w ogóle o jakimkolwiek zainteresowaniu sprawami państwa. Były to ugrupowania z założenia kontestacyjne, aczkolwiek ta demonstracyjnie apolityczna postawa z nieco innych wynikała przesłanek u jednych i u drugich. Epikurejczycy odsunęli się od życia aktywnego ze względu na najcenniejszy dla nich spokój wewnętrzny, który mógłby zostać zmacony poprzez angażowanie się w sprawy publiczne, natomiast pogrążeni w agnostycyzmie sceptycy nie nawiązywali w ogóle kontaktu z rzeczywistością obiektywną, a w każdym razie z rzeczywistością dotyczącą równie obojętnego im ogółu. W przypadku stoików rzecz miała się inaczej już ze względu na ich immanentne poczucie łączności z całą przepelnioną boskością materią danego nam świata.

Pozycja, z której wychodzili stoicy, rozpoczynając swą drogę ku służbie państwu i ludziom w ogóle, była zbliżona do stanowisk dwóch pozostałych „apolitycznych”

---

<sup>171</sup> Por. tamże, s. 25: „In short, the philosopher may happily act as a statesman; how much he does so is a question of his situation”.

<sup>172</sup> Por. T. Kuniński, *Is Political Life ...*, s. 67: „the ancient and contemporary intellectuals’ dream of having influence on political matters can be defended on the grounds of Aristotle’s thought”.

ugrupowań. Była to postawa mędrca, w swoistej „szkole spokoju” wypracowującego w sobie drogą długotrwałych ćwiczeń dającą ów spokój beznamiętność (ἀπάθεια) i niezależność od świata zewnętrznego. Ktoś, kto osiągnął tego rodzaju doskonałość, wydaje się całkowicie niezainteresowany losami otaczającej go wspólnoty i z uwagi na to można mówić o wspomnianej „drodze”, to znaczy o stopniowym przechodzeniu filozofa stoickiego na pozycje troszczącego się o dobro ogółu działacza politycznego<sup>173</sup>, jako że znane są przypadki pięknych w tym względzie dokonań reprezentantów późniejszej „stoi”. Zapytamy jednak, czy rzeczywiście nastąpiła jakaś znacząca ewolucja zapatrywań stoików na potrzebę aktywności politycznej filozofa, skoro już twórca systemu, Zenon z Kition napisać miał traktat o ustroju państwowym porównywanym z Platońską *Politeją*.

Jeżeli chodzi o treść owego traktatu, znamy ją wyłącznie z kilku przytoczeń i omówień, jakie znajdujemy u późniejszych autorów, skąd jednak można domniemywać, że ideałem życia państwowego było dla Zenona swobodne bytowanie ludzkich gromad w swoistej komunie, gdzie wspólne byłyby żony oraz dzieci należących do niej mężczyźni. Ta wyraźna reminiscencja z Platońskiej *Politei*<sup>174</sup> kończy wszelako, jak się wydaje, listę „similiów” zbliżających wzajemnie owe dwa utwory, skoro generalnie Zenon miał odnieść się do Platońskiej koncepcji ustrojowej, jak i do całej filozofii Platona, krytycznie i polemicznie<sup>175</sup>. Kontynuując, mimo wszystko, paralełę, zauważymy jednak, że w przypadku Platona napisanie *Politei* nie oznaczało – o czym była mowa powyżej – jego własnej „katabazy” w sferę spraw politycznych, i wolno nam tym samym przyjąć, że zainteresowanie polityką Zenona i wczesnych stoików miało również charakter czysto

<sup>173</sup> Por. M. Pąckińska-Niepołomska, *Greckie źródła rozważań nad sytuacją człowieka w społeczeństwie i państwie*, „Collectanea Philologica” 1995, t. 2, s. 197–203 – s. 198: „Stoicy natomiast, dla których najwyższym dobrem była cnota, początkowo także tylko ten cel, to jest cnotę i mądrość, stawiali przed swoimi adeptami. Z czasem jednak [...] poszli drogą wskazaną przez Arystotelesa i, przystosowując swą doktrynę do mentalności i potrzeb Rzymian, działalność polityczną uznali za niezbędną i korzystną zarówno dla dobra jednostki, jak i społeczeństwa”.

<sup>174</sup> Por. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 26: „Two pices of evidence strongly support the reading (c) of Zeno’s *Republic* which takes it to be putting forward a comunitistic ideal of the same kind as Plato’s *Republic* had advocated”.

<sup>175</sup> Por. D. Robertson, *Stoic Politics and the Republic of Zeno – How to Think Like a Roman Emperor*, DonaldRobertson.name [online], November 23, 2017, dostępne na: <https://donaldrobertson.name/2017/11/23/stoic-politics-and-the-republic-of-zeno> [dostęp: 23.11.2017]: „The *Republic* was a response to Plato’s magnum opus of the same name. However, having studied in the Platonic Academy under later teachers, Zeno apparently engaged in a fairly serious critique of Plato’s philosophy in general, and his *Republic* in particular”.

teoretyczny, nie wiążąc się z naruszeniem zasady wyłączenia się mędrca z kręgu spraw bieżących<sup>176</sup>. Możemy zatem przyznać rację przedstawionej powyżej opinii o drodze, jaką przebyli stoicy ku służbie państwu, co odsłaniałoby nieco nowy aspekt zagadnienia, nadając pojęciu powrotu filozofa do życia bieżącego jakąś „rozciągłość” diachroniczną. Ten powrót rozkładałby się na długie lata ewolucji dokonującej się w postawie i przekonaniach stoików.

Myśl stoicka, która zamyka istotne dokonania klasycznej filozofii greckiej, zwiastuje zarazem pewną nową ideę, realizowaną w jakiejś mierze przez dwa „ponadpaństwowe” już imperia schyłku starożytności klasycznej, monarchię Aleksandra oraz rodzące się Imperium Romanum. By tę ideę wydobyć, wróćmy do wspomnianego dzieła Zenona z Kition, który opisując wspólne bytowanie ludzkiej gromady nieograniczonej jakimikolwiek podziałami politycznymi czy administracyjnymi, zdaje się nawoływać do tego, „byśmy żyli nie w miastach i krajach, rozdzieleni prawami odrębnymi dla każdej społeczności, lecz byśmy wszystkich ludzi uznawali za rodaków oraz współobywateli – i jeden dla wszystkich był sposób życia i ład panujący w świecie”<sup>177</sup>. Piękne hasła, jakie mają swój wyraz w przytoczonych słowach, zdają się wyprzedzać o wiele stuleci epokę, w której zostały sformułowane, i zapowiadać tę rzeczywistość, w której idea służby określone państwu przestanie już być imperatywem bezwzględnie priorytetowym dla człowieka wrażliwego społecznie oraz etycznie.

---

<sup>176</sup> Fakt, iż wyznawcy filozofii stoickiej naruszyli z czasem tę zasadę, nie musi zresztą oznaczać ich odejścia od ideału *ἀπάθεια*, bowiem sprawami politycznymi – jak sądzę – można, a nawet należy, zajmować się, nie ulegając emocjom.

<sup>177</sup> Plut. *De Alexandri magni fortuna et virtute* 329a10–b2: ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος (tłum. Z. Danek).





## PODSUMOWANIE

Zamykając całość powyższych wywodów, pozwolę sobie przede wszystkim wskazać myśli, które – trochę nieskromnie – uznaję za mające swą wartość dokonania kolejnych partii tychże rozważań. Zatem w rozdziale pierwszym, skupiwszy się na terminologii sygnalizującej najdawniejszą obecność myśli filozoficznej w realiach Grecji antycznej, ustaliłem, kolejno, że w świetle dostępnych „testimoniów” filozofia, jeżeli chodzi o epokę „przedsokratyczną”, potwierdza swoje istnienie *explicite*, to znaczy terminologicznie, w ogólnikowy niestety sposób [I, 1], że jednak już w pismach Ksenofonta, wbrew niektórym opiniom (A.W. Nightingale) pojawia się jakiś zarys i nawet pewien „etos” postawy filozoficznej [I, 2], że dość dobrze rozumie istotę filozofii Izokrates, który – mimo takich supozycji (N. Livingstone) – systematykiem w tym względzie nie jest [I, 3], że we wzorcowy wręcz sposób wypełnia kryteria, jakie *ex definitione* winny wyróżniać filozofa, niezmiennie poszukujący i programowo „antydogmatyczny” Sokrates [I, 4], że wzmożona obecność w „dojrzałych” pismach Platona określić odnoszących się do filozoficznej aktywności (φιλόσοφος, φιλοσοφείω, φιλοσοφία), aczkolwiek podtrzymuje sokratyczny wizerunek filozofa poszukującego i „specyfikuje” w jakiejś mierze zajęcie filozofa, nie prowadzi do jednoznacznej odpowiedzi na pytania o sposób, w jaki zmierza on ku prawdzie, oraz cel ostateczny jego intelektualnej aktywności [I, 5], że wreszcie zamykający ten pierwszy okres w dziejach greckiej filozofii Arystoteles, który wyodrębnia już filozofów jako przedstawicieli pewnej „profesji”, a nawet grupy społecznej, wychodząc od sokratycznego modelu filozofa poszukującego, skłania się jednak ku nadaniu filozofii statusu jakiejś już „spetryfikowanej” wiedzy (ἐπιστήμη) [I, 6]. Powyższe świadectwa sukcesywnie wyodrębniające grupę filozofów, czy jedynie ludzi filozofujących, na tle ówczesnych realiów społeczno-obyczajowych nakazują przyjrzeć się relacjom wzajemnym tej nowo powstającej zbiorowości i ogółu obywateli ówczesnej greckiej *polis*, co jest przedmiotem kolejnego rozdziału niniejszego opracowania.

W ramach tych rozważań wypadało przede wszystkim odnieść się do mocno zakorzenionego w tradycji wizerunku filozofa prześladowanego przez nietolerancyjną obywatelską społeczność, tak w Grecji antycznej w ogóle [II, 1], jak i w klasycznych Atenach w szczególności [II, 2], poprzez weryfikację dostępnych w tym względzie świadectw, często, jak się okazuje, sprzecznych, z reguły mało przekonujących

i w większości odległych od relacjonowanych wydarzeń o kilka stuleci, co skutkuje zdecydowanym „dementi” w odniesieniu do poglądu o powszechnym wówczas braku akceptacji dla nieproduktywnych społecznie filozofów. Na tym tle przypadkiem wymagającym specjalnego rozpatrzenia wydaje się „kazus” Sokratesa, niewątpliwie osądzonego i skazanego za niezgodne z dogmatem etyczno-religijnym przekonania, który to finał sprawy w świetle poczynionych ustaleń okazuje się jednak skutkiem tak prowadzącej ku niemu prowokacji ze strony samego oskarżonego, jak też prowokacji, na jakie Sokrates pozwalał sobie przez lata wcześniejszej swojej działalności wobec współobywateli, wykazujących wobec tego dziwacznie zachowującego się osobnika wiele tolerancji i życzliwości [II, 3]. Że w ówczesnej Grecji, a przede wszystkim w Atenach, nie występuje ogólna jakaś wrogość i uprzedzenia wobec tych, którzy oddają się zajęciu filozoficznemu, przekonują dalsze, wiarygodne w tym względzie świadectwa, z których wynika, że ataki na filozofię i filozofów wychodzą głównie i niemal wyłącznie ze środowisk wobec nich „konkurencyjnych”, jeżeli chodzi o wpływ na edukację i mentalność obywatelską, to znaczy ze strony przedstawicieli ówczesnej sofistyki [II, 4].

Konkurencyjna wobec filozofii sofistyka jest wówczas nurtem aktywności umysłowej tak trudno definiowalnym i tak rozgałęzionym, że nieuniknione staje się dokładniejsze ujęcie rodzajów zajęć umysłowych, którym sofisci się oddają, co prowadzi do wyodrębnienia w obrębie całej ich zbiorowości dwóch ugrupowań, wyróżniających się tak aspiracjami, jak i samym sposobem oddziaływania perswazywno-dydaktycznego, to znaczy retorów oddziałujących jednostronnym przekazem słownym oraz specjalizujących się w wygrywaniu sporów erystów [III, 1]. Tym ostatnim poświęcone zostają kolejne ustalenia, w myśl których umiejętność erystyczna zasadza się na wygrywaniu znajdujących wszędzie „antylogii”, czego owi eryści dokazują dzięki wykorzystaniu niejednoznaczności i dwuznaczności wyrazów, a zatem w sposób zupełnie niemerytoryczny i wbrew pozorom – co wzbudza szczególne wobec nich obiekcje Izokratesa, Platona i Arystotelesa – całkowicie szablonowy [III, 2]. Do tej praktyki zbliża się niebezpiecznie postępowanie Sokratesa, którego elenkyka, często nieprzebiegająca w środkach, niejednokrotnie potwierdza jego miłość do rozgrywania i wygrywania spornych kwestii, niemniej różni go pryncypialnie od przedstawicieli sofistycznej erystyki „dzetetyczny”, to znaczy poszukujący, charakter jego aktywności myślowej, tak jak sama forma perswazji słownej różni go od sofistów retorów, których zajęcie traktuje on jednak ze znacznie większą powagą [III, 3]. Sokrates wypowiada się na temat ówczesnej retoryki w Platońskim *Gorgiaszu*, tam już z całą wyrazistością uzmysławiając, jak kardynalny charakter ma rozbieżność między gorgiańską retoryką a postawą reprezentowaną przez filozofa. Filozof, jakim jest Sokrates, pozostaje dochodzącym prawdy dialektykiem, a zarazem odsuniętym od codziennych realiów badaczem wizjonerem, podczas gdy mówca publiczny jest niezmiennie graczem, w imię zwycięstwa w codziennych zmaganiach słownych odsuwającym

wszelkie kryteria merytoryczne, stroniącym zarazem od dialektycznej wymiany zdań, a w zamian czarem retorycznej frazy usypiającym krytyczne myślenie słuchacza [III, 4]. Platońska rozprawa z retoryką nie kończy się jednak takim rezultatem już z uwagi na fakt, że również filozofia wymaga swojej retoryki, to znaczy umiejętności przekonującego argumentowania w imię przyjmowanych racji. Platon decyduje się na stworzenie „naprawczego” programu retoryki filozoficznej, czyli opartej na dialektycznym porządkowaniu pojęć. Realizuje to w dialogu *Fajdros*, gdzie też nieprzypadkowo wzmiankuje Izokratesa, retora teoretyka, któremu z kolei zawdzięczamy inny, nieco „naprawczy” program filozofii retorycznej, kładącej nacisk głównie na etyczną nieskazitelność retora i głoszonych przez niego treści. Kontynuatorem myśli retorycznej jednego i drugiego z nich staje się Arystoteles, który jednak, stawiając na pierwszym miejscu dialektyczną stronę przekazu retorycznego, wbrew niektórym opiniom (Ch. Balla) zbliża się bardziej do retoryki Platońskiej [III, 5].

W rozważaniu poświęconym powstaniu filozofii nie można pominąć wkładu Pitagorasa w to ponadpokowe dokonanie, czemu wychodzi naprzeciw kolejny rozdział niniejszego opracowania, siłą rzeczy podejmujący kwestię filozofii kontemplatywnej, skoro taki właśnie jej model zarysować miał ów legendarny mędrzec w rozmowie z władcą Fliuntu Leonem. Odnajdywane w tym obrazie filozofa kontemplującego akcenty Platońskie od lat podsycają spór skupiający się na kwestii, któremu z owych dwóch myślicieli zawdzięczamy wizję filozofii, jaką roztacza we wspomnianej rozmowie Pitagoras. Analiza dostępnych „testimoniów” pozwala zneutralizować racje, z którymi występuje W. Burkert, opowiadający się za Platońskim rodowodem owego modelu kontemplatywnego, niemniej dostatecznej siły przekonującej nie mają również argumenty strony przeciwnej (C. Mallan), a kwestia personalnego przyporządkowania idei kontemplacji filozoficznej nie wydaje się tak doniosła, jak samo zagadnienie filozofii kontemplatywnej, wyraźnie konkurencyjnej dla sokratejskiej filozoficznej dialektyki [IV, 1]. Owa kontemplacja filozoficzna w świetle ustaleń współczesnych badaczy przedmiotu zestawionych z jej opisem, jaki znajdziemy u Arystotelesa (*Eth. Nicom.* 1177a12 nn.), okazuje się kognitywnym aktem z założenia receptywnym, a zatem doświadczeniem poznawczym zupełnie innym niż poszukująca i kreatywna aktywność myślowa filozofa typu sokratycznego, okazuje się dalej przeżyciem gnostycznym prostym i bezpośrednim, nie poprzędanym wątpliwościami i rozterkami wewnętrznymi poznającego, jest wreszcie jakimś szczególnym aktem wizualnym, często mistycznym aktem wiary i zarazem doświadczeniem z natury swej jednostkowym, niewymagającym partnerstwa i dyskursywnej interakcji [IV, 2]. Rozpatrywane pod tym kątem poglądy, jakie tradycja przypisuje Pitagorasowi i zbiorowości pitagorejskiej, mimo że nie w pełni odpowiadają opisanemu powyżej modelowi kontemplatywnemu, skoro tworzą pitagorejczycy jakiś „dialektyczny” opis prawidłowości bytu, mieszczą się jednak w tym nurcie filozofii niedyskursywnej ze względu

na pitagorejską mistyczną wręcz wiarę w pewne prawdy objawione i całkowitą izolację zgłębiającego umysłem owe prawdy badacza, któremu obca jest sokratyczna metoda partnerskiej wymiany zdań [IV, 3]. W nurt filozofii kontemplatywnej bywa włączany również pogląd własny Platona na badawczą aktywność filozofa, skoro w świetle niektórych świadectw akt poznawczy rangi najwyższej zyskuje u niego charakter wizji bytu doskonałego, a poznanie to, i w ogóle wiedza (ἐπιστήμη), nie znajdują swego ujęcia słownego. Bliższy wgląd w pisma Platona pozwala jednak stwierdzić, że owa wizja nie jest już poznawczą aktywnością filozofa, który *ex definitione* pozostać musi w sferze μεταξὺ, to znaczy „pomiędzy” skończonym poznaniem a głupotą nieświadomą jakiegokolwiek problemu; osiągnąwszy ową wizję najwyższą, filozofem być przestaje [IV, 4]. Aktywność myślowa filozofa sprowadza się według Platona do ciągłego poszukiwania, które jednak musi mieć w punkcie początkowym jakąś wiedzę, to znaczy świadomość przedmiotu poszukiwań, a zarazem musi mieć swój określony cel. Skoro jednak filozof *ex definitione* nie osiąga ostatecznej i skończonej wiedzy, należy liczyć się z tym, że również Platon uznaje aktywność filozoficzną za cel sam w sobie; w myśl tej interpretacji filozofowanie staje się swego rodzaju „nieustającym poszukiwaniem” (*unceasing inquiry*) [IV, 5].

Godne podkreślenia wydaje się to, że Platon, mając pogląd na samą filozofię zgodny z tradycją sokratyczną, włącza jednak tego typu aktywność myślową w kompleksowy opis drogi poznawczej ku najwyższym formom istnienia, sugerując niejako przejście w finalnym punkcie dociekania dialektycznego od werbalnych struktur dyskursu do percepcji bytu wizualnej czy też „quasi-wizualnej”. Problemem staje się w tej sytuacji transformacja werbalnych form ujęcia rzeczy w formy eidetyczno-wizualne, czyli możliwość przechodzenia myślenia dyskursywnego w jakąś wizualizację przedmiotu poznania, i Platon, mimo że daje niekiedy opisy dyskursu, który wychodzi z doświadczenia wizualnego i finalizowany jest takim doświadczeniem, tej możliwości w przekonujący sposób nie wyjaśnia. Hierarchizując wszelako formy, czy też sposoby, poznawczego ujęcia rzeczy, ich percepcję wizualną umieszcza ponad każdym ujęciem werbalnym, jako bliższą immanentnemu związkowi badacza i przedmiotu jego badawczej uwagi [V, 1]. Fakt, że Platon hierarchizuje formy poznawczego uchwycenia rzeczy, nakazuje przyjrzeć się analogicznej hierarchii form istnienia, którym owe ujęcia rzeczy odpowiadają, z zasadniczym w tym względzie rozgraniczeniem między „quasi-wizualnym” bytem eidetycznym a rzeczywistością materialną. Jest to, inaczej rzecz ujmując, pytanie, na ile reprezentatywny dla koncepcji ontologicznej Platona jest pogląd o jego programowym dualizmie. Należy odpowiedzieć, że – jakkolwiek w Platońskiej hierarchii form istnienia wyróżnimy (za Konradem Gaiserem), kolejno, samą materię, ukształtowane już byty materialne, byty duchowe i matematyczno-pojęciowe, unikatowe w każdym rodzaju rzeczy idee i wreszcie Jedno jako Dobro samo w sobie – to jednak Platon, stanowczo rozgraniczając



rzeczywistość zmysłową i byt pojęciowo-eidetyczny, dualistą w ogólnym założeniu był [V, 2]. Podrzędne miejsce, jakie byt postrzegany zmysłowo zajmuje w owej hierarchii, nie wyłącza jednak – wbrew przyjętym stereotypom – poznania sensualnego poza margines doświadczenia gnostycznego, które prowadzi ku ostatecznej znajomości rzeczy. Platon przyznaje empirii zmysłowej ważną rolę, inicjującą dalszą w tym względzie aktywność badacza bytu. Poznanie sensualne przechodzi bowiem w dociekanie dyskursywne prowadzące ku wizji czysto umysłowej, by wreszcie – w rezultacie długotrwałego „życia się” badacza z przedmiotem poznania – doszło do ostatecznego przeżycia gnostycznego, jakim jest niezwykła wewnętrzna „iluminacja” (*ellampsis*) [V, 3]. Platon nie czyni jednak tej, określanej jako *epanodos*, poznawczej drogi w górę finalnym etapem dokonania życiowych badacza bytu, któremu z chwilą, gdy doszedł do owej najwyższej znajomości rzeczy, nakazuje zstąpić w dół, by zajął się uporządkowaniem spraw ludzkiej społeczności. Taką właśnie *kathodos*, czyli zejście w dół, wymusza na nim poczucie obowiązku względem państwa, które stworzyło mu możliwość odbycia długotrwałych studiów badawczych, lecz poza tym przymusem w grę wchodzi także satysfakcja, jaką daje mu świadomość, że wypełnia ważne dla ogółu powołanie życiowe, a nawet poczucie szczęścia, będącego szczęściem osiągniętej drogą „samospelnienia” doskonałości [V, 4]. Rzecz cała powraca więc do kwestii relacji wzajemnych filozofa i zbiorowości ludzkiej, w której ten żyje, co skłania do tego, by spojrzeć na sprawę z perspektywy drugiej strony, to znaczy z pozycji samego filozofa, angażującego się w mniejszym bądź większym stopniu w społeczne życie swojej *polis*. Weryfikacja dokonana w tym względzie poszczególnych myślicieli antycznej Grecji, od Talesa poczynając, a na nauce społecznej stoików kończąc, prowadzi do wyróżnienia skrajnych postaw badaczy, którzy, jak Heraklit czy Anaksagoras, zdecydowanie dystansują się od ludzkiej rzeczywistości bądź, jak pitagorejczycy czy później stoicy, z przekonaniem angażują się w bieżącą politykę z nie zawsze dobrym dla siebie skutkiem, lecz przede wszystkim do wyróżnienia standardowej postawy tych, którzy ograniczają swoją polityczną aktywność do teoretycznych wskazówek, jakimi swoim współobywatelom służą chociażby Tales, Parmenides, Empedokles, Demokryt czy wreszcie Arystoteles. Można zatem przyjąć, że w klasycznej Grecji Platowska idea powrotu filozofa do ludzkiej politycznej rzeczywistości odzywa się w wyjątkowych raczej przypadkach, mimo że myśliciel ten z reguły w problemy owej rzeczywistości na swój sposób, to znaczy mentalnie i koncepcyjnie, się angażuje [V, 5].

\*\*\*

Gdyby autor omówionego powyżej opracowania mógł pozwolić sobie na jeszcze jedną uwagę, czy też sugestię, która byłaby filozoficznym przesłaniem płynącym z Grecji antycznej do tych, którzy zadali sobie trud śledzenia powyższych wywodów, sięgnąłby do pism Platona, owej „biblii filozofów”, by jeszcze

raz uzmysłowić im wszystkim, że filozofia nie jest domeną aktywności umysłowej zastrzeżoną dla wąskiej grupy szczególnego pokroju intelektualistów. Filozofem – uczy autor *Fajdrosa* – może być każdy, kto formułując swoje myśli, umie je rozwijać, występować w ich obronie, lecz także poddawać krytycznej ocenie i w razie negatywnego wyniku próby rozstać się z nimi mimo bólu, jaki sprawi mu uśmiercenie jego umysłowego płodu. Filozofami w myśl tego przesłania będą przede wszystkim ludzie młodzi – jak Platoński Charmides czy Nikokles Izokratesa, nie-spokojni, poszukujący i niepopadający w dogmaty, ale będą nimi też osoby w podeszłym nawet wieku, dopóki tylko uchronią się od dogmatyzmu i konformizmu mentalnego. Tę prawdę warto, jak sądzę, przekazać wszystkim, którzy zechcą ją odczuć i zrozumieć.

## LITERATURA PRZEDMIOTU

- Ahrens Dorf P.J., *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY 1995.
- Altman W.H.F., *Ascent to the Good. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*, Lexington Books, Lanham 2018.
- Andersson S., *The History of Russell's Pythagorean Mysticism*, „Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies” 1998, vol. 18, issue 2, s. 175–183.
- Ball M.S., *Called by Stories. Biblical Sagas and Their Challenge for Law*, Duke University Press, Durham–London 2000.
- Balla Ch., *Isocrates, Plato, and Aristotle on Rhetoric*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science” 2004, vol. 1, s. 4–71.
- Baranowska M., *Państwo i prawo w poglądach Kalliklesa, Trazymacha i Krytiasza*, „Studia Iuridica Torunensia”, t. III, Toruń 2006, s. 7–20.
- Baumhauer O.A., *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Metzler, Stuttgart 1986.
- Benardete S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago 2009 (1<sup>st</sup> ed.: 1991).
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Burkert W., *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie”*, „Hermes” 1960, 88 Bd., H. 2, s. 159–177.
- Chance Th.H., *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1992.
- Clark D.L., *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Columbia University Press, New York 1957.
- Cleve F.M., *Źródła i motywy filozofii*, tłum. K. Łapiński, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 7–22.
- Cooper C., *Forensic Oratory*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 203–219.
- Czapińska M., *Platońska 'epanodos', czyli niezwykła podróż duszy. Rozwój koncepcji*, „Nowy Filomata” 2005, R. IX, nr 1, s. 11–21.
- Czarnawska M., *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Dział Wydawnictw Filii UW, Białystok 1988.

- Danek Z., *Boski zapal słicznego Izokratesa. Izokrates Platoński – rozważania z pogranicza filozofii i retoryki*, „Meander” 2015, R. 70, s. 35–52.
- Danek Z., *De „Apologia Socratis” Platonica in Isocratis „Antidosi” resonante – bonae inter duos illos auctores consensionis testimonio*, „Eos” 2017, vol. 104, fasc. 2, s. 255–266.
- Danek Z., *De Socrate apud Aristophanem collaudato*, „Eos” 2005, vol. 92, fasc. 1, s. 19–28.
- Danek Z., *Gleichgültig, wer der Erzähler ist? – zu „Phaidros” 275b5–c2*, „Collectanea Philologica” 1995, t. 1, s. 33–46.
- Danek Z., *Metoda mądrzejsza Sokratesa*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 1997 (wyd. 1998), t. 61, s. 67–71.
- Danek Z., *Myszę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo UE, Łódź 2000.
- Danek Z., *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*, „Meander” 1992, R. 47, nr 9–10, s. 469–487.
- Danek Z., *Platońska koncepcja czasu regresywnego*, [w:] *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska, I. Kaczor, M. Koźluk, A. Lenartowicz, J. Rybowska, Wydawnictwo UE, Łódź 2009, s. 133–142.
- Danek Z., *Platońska koncepcja poznania immanentnego, czyli epistemologia pozytywna „Listu VII”*, „Collectanea Philologica” 2006, t. 9, s. 3–21.
- Danek Z., *Przeciw komu występuje Izokrates w swoim „Liście do Aleksandra”?*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, t. LXIII, z. 3, s. 53–65.
- Danek Z., *Rectene Isocrates sophistis nonnumquam adnumeretur*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 2017, t. XXVII, nr 2, s. 29–39.
- Day J.M., *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 378–392.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2003.
- Depew D., *The Inscription of Isocrates into Aristotle’s Practical Philosophy*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 157–185.
- Domański J., *Kilka refleksji nie tylko etycznych o tradycji, recepcji i renesansie jako atrybutach kondycji człowieczej*, „Etyka” 1996, nr 29, s. 81–89.
- Dreikopel T., *Wizerunek Protagorasa z Abdery w Platońskim dialogu „Protagoras” (309a–348a)*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 103–166.
- Drwięga M., *Człowiek w filozofii arystotelesowskiej*, „Anthropos? Czasopismo naukowe przy Wydziale Filologicznym UŚ” 2008, nr 10–11 [online], dostępne na: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/drwiega.htm> [dostęp: 1.04.2020].
- Duma T., *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. 61, z. 2, s. 5–25.
- Eucken Ch., *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, De Gruyter, Berlin 1983.
- Filonik J., *Athenian Impiety Trials: A Reappraisal*, „Dike” 2003, vol. 16, s. 11–96.

- Fine G., *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Fortenbaugh W.W., *Aristotle's Art of Rhetoric*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 107–123.
- Frère J., *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Frey R.G., *Did Socrates Commit Suicide?*, „Philosophy” 1978, vol. 53, no. 203 (January), s. 106–108.
- Friedländer P., *Plato*, 2<sup>nd</sup> ed., Princeton University Press, Princeton 1969.
- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, 2. Aufl., Klett, Stuttgart 1968.
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.
- Gasser-Wingate M., *Aristotle on Induction and First Principles*, „Philosophers Imprint” 2016, vol. 16, no. 4, s. 1–20.
- Gemelli Marciano M.L., *Die Vorsokratiker: griechisch-lateinisch-deutsch / Auswahl der Fragmente und Zeugnisse*, Übers. und Erl. von M. Laura Gemelli Marciano, Bd. 1, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2007.
- Guthrie W.K.C., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.
- Halfwassen J., *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- Halliwell S., *Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? The Strange Case of Isocrates*, [w:] *The Rhetoric Canon*, ed. B. Deen Schildgen, Wayne State University Press, Detroit 1997, s. 107–127.
- Hansen M.H., *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, vol. 50, no. 1, s. 1–27.
- Haskins E., *Logos and Power in Sophistical and Isocratean Rhetoric*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 84–103.
- Heitsch E., *Überlegungen Platons im Theaetet*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur–Steiner Verlag Wiesbaden, Mainz–Stuttgart 1988.
- Hemmenway S.R., *Philosophical Apology in the Theaetetus*, „Interpretation” 1990, vol. 17, no. 3, s. 323–346.
- Hutchinson D.S., Johnson M.R., *The Antidosis of Isocrates and Aristotle's Protrepticus* [online], dostępne na: <http://www.protrepticus.info/antidosisprotrepticus.pdf> [dostęp: 1.04.2020].
- Idźkowski J., *Kontemplacja a cnoty w tekstach św. Tomasza* [online], dostępne na: <http://katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos31.htm> [dostęp: 1.03.2007].
- Izdebska A., *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2012.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.



- Jaeger W., *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften, vol. 25, Verlag der Akad. der Wissenschaften–De Gruyter, Berlin 1928.
- Janik J., *Izokrates – pisarz czy mówca? Kilka uwag o kompozycji „Panegiryku”, „Quaestiones Oralitatis”* 2016, t. II, nr 1, s. 55–74.
- Juchacz P.W., *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Kelessidou A., *Oskarżyciele Sokratesa*, tłum. M. Wesoły, „Peitho / Examina Antiqua” 2011, vol. 1(2), s. 159–168.
- Kiersikowski J., *Czego nas uczy ἀπιστος? Rola filozofa współczesnego w oparciu o status jednostki wybitnej w epistemologii Heraklita z Efezu*, [w:] *Episteme – o poznaniu filozoficznym i naukowym*, red. K. Bałękowski, P. Wiatr, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2016, s. 24–55.
- Klamut R., *Aktywność obywatelska jako rodzaj aktywności społecznej – perspektywa psychologiczna*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 1(208), s. 187–203.
- Konstan D., *Isocrates’ „Republic”*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 107–124.
- Kosiewicz J., *Filozoficzna wykładnia idei olimpizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 27, s. 340–347.
- Kostecki R., *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985.
- Krämer H.J., *Niepisana nauka Platona*, tłum. Ś.F. Nowicki, „Peitho / Examina Antiqua” 2015, vol. 1(6), s. 25–43.
- Krokiewicz A., *Sokrates*, [w:] A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. III, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, [w:] A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. I, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1971.
- Kuniński T., *Is Political Life a Happy Life According to Aristotle?*, „Diametros” 2006, no. 8, s. 56–67.
- Kuperus G., *Traveling with Socrates: Dialectic in the Phaedo and Protagoras*, [w:] *Philosophy in Dialogue: Plato’s Many Devices*, ed. G.A. Scott, Northwestern University Press, Evanston 2007, s. 193–211.
- Lampert L., *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato’s Protagoras, Charmides, and Republic*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Lee J., *Perception and Plato’s Epistemology in Theaetetus*, „Carleton Undergraduate Journal of Humanistic Studies Spring”, Spring 2015, vol. I, s. 1–7.
- Liske M.Th., *Das veritative ‚ist‘ und der logische Atomismus in Platons Theaitetos*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1988, Bd. 70, s. 147–166.
- Livingstone N., *Writing Politics. Isocrates’ Rhetoric of Philosophy*, „Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric” 2007, vol. 25, no. 1, s. 15–34.

- Łapiński K., *Eros jako dynamis duszy w Biesiadzie i Faidrosie Platona*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1(1), s. 177–185.
- Łapiński K., *Platon i metamorfozy pojęcia filozofii*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2014, nr 3–4(40), s. 445–464.
- Mallan C., *Il était une fois la philosophie*, „Archives de Philosophie” 2005, vol. 68, no. 1, s. 107–126.
- Marsh Jr. Ch.W., *Public Relations Ethics: Contrasting Models from the Rhetorics of Plato, Aristotle, and Isocrates*, „Journal of Mass Media Ethics” 2001, vol. 16, no. 2–3, s. 78–98.
- McAdon B., *Plato's Denunciation of Rhetoric in the „Phaedrus”*, „Rhetoric Review” 2004, vol. 23, no. 1, s. 21–39.
- McCoy M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- McGinn B., *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York 2004.
- Michaelides P.E., *Socratic Ignorance: Lifelong Teaching and Philosophical Education*, „International Journal of Arts & Sciences” 2013, vol. 6, no. 1, s. 247–262.
- Mikkola E., *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, no. 89, Helsinki 1954.
- Misiek J., *Początki matematyki*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 215–235.
- Morgan K., *The Education of Athens. Politics and Rhetoric in Isocrates (and Plato)*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 125–154.
- Morgan M., *How Does Plato Solve the Paradox of Inquiry in the Meno?*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. III: *Plato*, ed. J. Anton, A. Preus, State University of New York Press, Albany, NY 1989, s. 169–181.
- Mouroutsou G., *The Allegory of the Cave: The Necessity of the Philosopher's Descent*, „The Internet Journal of the International Plato Society” 2011, vol. 11, s. 1–15.
- Mrówka M., *Źródła etyki doradztwa w filozofii starożytnej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2, s. 119–128.
- Münter I., *Filozoficzne elementy poznania kontemplacyjnego*, „Analecta Cracoviensia” 2014, t. 46, s. 93–206.
- Nerczuk Z., *Protagoras u Sekstusa Empiryka (PH I 216) a platoński „Teajtet”*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 175–182.
- Niemirska-Pliszczyńska J., *Dialog „Teajtet” Platona jako „dramat rodzenia”*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 273–281.
- Nightingale A.W., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Nightingale A.W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in „Die Fragmente Der Vorsokratiker”*, ed. R.K. Sprague, University of South Carolina Press, Indianapolis 1972.
- Oświecimski S., *Czy Sokrates był sofistą?*, „Eos” 1966, vol. 56, fasc. 2, s. 242–255.
- Ottmann H., *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Metzler, Stuttgart–Weimar 2001.
- Paczkowski P., *Wokół wizerunku filozofa w „Teajtecie” 172c–177c*, [w:] *Kolokwia Platonskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 85–92.
- Papillon T.L., *Isocrates*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 58–74.
- Passarelli A., *The Cuoa Case: a humanistic approach of an Italian MBA*, *The Role of Humanities in the Formation of New European Elites*, Venice 2003 [edycja internetowa], dostępne na: <https://pdfs.semanticscholar.org/c403/787630d386c2ca0e70361ed19ffd93a6e54.pdf> [dostęp: 1.04.2020].
- Patten T., *The Purification of Love: Heavenly Ascent from Plato to Dante*, „Intermountain West Journal of Religious Studies” 2012, vol. 4, no. 1, s. 2–45.
- Pąkcińska-Niepołomska M., *Greckie źródła rozważań nad sytuacją człowieka w społeczeństwie i państwie*, „Collectanea Philologica” 1995, t. 2, s. 197–203.
- Philologische Untersuchungen*, Hrsg. A. Kiessling, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1880.
- Pieper J., *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue „Phaedrus”*, transl. R. and C. Winston, St. Augustine’s Press, South Bend, IN 2000.
- Poulakos J., *Rhetoric and Civic Education: from the Sophists to Isocrates*, [w:] *Isocrates and Civic Education*, ed. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 69–83.
- Poulakos T., *Speaking for the Polis. Isocrates’ Rhetorical Education*, University of South Carolina Press, Columbia 2008 (1<sup>st</sup> ed. 1997).
- Przybyśławski A., *Dialektyka Plotyńska*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1998, nr 12, s. 3–16.
- Przybyśławski A., *Tales i początki refleksji europejskiej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016.
- Randall J.H., *Plato. Dramatist of the Life of Reason*, Columbia University Press, New York–London 1970.
- Riedweg Ch., *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, transl. S. Rendall, Cornell University Press, Ithaca–London 2005.
- Rijk L.M. de, *Plato’s Sophist: A Philosophical Commentary*, North Holland, Amsterdam 1986.
- Robertson D., *Stoic Politics and the Republic of Zeno – How to Think Like a Roman Emperor*, DonaldRobertson.name [online], November 23, 2017, dostępne na: <https://donaldrobertson.name/2017/11/23/stoic-politics-and-the-republic-of-zeno> [dostęp: 23.11.2017].

- Rowett C., *Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 2016, vol. 50, s. 67–100.
- Ryczek W., *Antystrofa dialektyki. Teoria retoryczna Bartłomieja Keckermanna*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa–Toruń 2016.
- Ryle G., *Dialectic in the Academy*, [w:] *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, Routledge & K. Paul, London 1965, s. 39–68.
- Ryle G., *Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'*, „Phronesis” 1990, vol. 35, no. 1, s. 21–46.
- Rzymowska L., *O języku Demostenesa w świetle uwarunkowań komunikacji politycznej w Atenach w IV w. p. n. e.*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 2004, fasc. 60, s. 169–182.
- Schiappa E., *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, 2<sup>nd</sup> ed., University of South Carolina Press, Columbia 2003.
- Schildknecht Ch., *Philosophische Masken. Literarische Form der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Metzler, Stuttgart 1990.
- Schofield M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Schuré E., *The Secret History of World Religions*, transl. F. Rothwell, Mittal Publications, New Delhi 2005.
- Siemek M.J., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2000, t. 27–28, s. 75–98.
- Silverman A., *Plato on Perception and 'Commons'*, „The Classical Quarterly” 1990, vol. XL, no. 1, s. 148–175.
- Smith M., *Did Socrates Kill Himself Intentionally?*, „Philosophy” 1980, vol. 55, no. 212, s. 253–254.
- Sochoń J., *Platona ogłąd bytu-idei*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1997, t. X, s. 329–350.
- Spychała J.M., *Legenda apolińska w życiu i działalności Platona*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 247–339.
- Staab G., *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Saur, München–Leipzig 2002.
- Stawrowski Z., *Platon o demokracji*, Ośrodek Myśli Politycznej [online], dostępne na: <http://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=25> [dostęp: 2.12.2018].
- Stępień T., *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. XXII, z. 1, s. 63–72.
- Stone I.F., *The Trial of Socrates*, Doubleday, New York–Toronto 1989.
- Strauss L., *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago 1966.
- Stróżyński M., *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 2013, nr 2(35), s. 259–295.
- Szlezák Th.A., *Idea Dobra jako arche w Politei Platona*, tłum. E.I. Zieliński, M. Osmański, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, z. 1, s. 403–425.
- Śliwiński A., *Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona*, „Hybris” 2012, nr 17, s. 121–160.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, wyd. 16, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Tendera P., *Światło – Piękno. Platona dwie drogi mądrości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 4, s. 19–33.
- Thesleff H., *Studies in Platonic Chronology* (Commentationes Humanarum Litterarum 70), Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1982.
- Tigerstedt E.N., *Interpreting Plato*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1977.
- Tomin J., *The Lost Plato*, vol. 2, ch. 1: *Plato versus Isocrates* [online – publikacja internetowa 2009], dostępne na: <http://www.juliuStomin.org/platoversusisocrates.html> [dostęp: 1.04.2020].
- Tschemplik A., *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Lexington Books, Lanham 2008.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Platon a retoryka: od krytyki do modelu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Trzy literackie portrety Sokratesa*, „Meander” 2000, R. 55, nr 2, s. 109–120.
- Verhaegh M., *Contemplation and Politics in the Life of the Aristotelian Philosopher*, „Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy” 2012, vol. 1, no. 1 (June), s. 15–25.
- Wallace R.W., *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, [w:] *Athenian Identity and Civic Ideology*, ed. A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 127–155.
- Wareh T., *The Theory and Practice of Life. Isocrates and the Philosophers*, Center for Hellenic Studies–Harvard University Press, Washington, D.C.–Cambridge, MA 2012.
- Wesoły M., *Platona Fajdros: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Fajdros*, red. A. Pacewicz, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2013, s. 29–55.
- Wesoły M., *Plato's 'Gorgias' as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death*, „Diotima” 2011, vol. 39, s. 99–110.
- Wesoły M., *Skąd się wzięła retoryka? Perspektywa Arystotelesa*, [w:] *Retoryka klasyczna i retoryka współczesna. Pola i perspektywy badań*, red. C. Mielczarski, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa–Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa 2017, s. 13–49.
- Wesoły M., *Teajtet Platona. Przedmiot, pejzastyka i sokratejska wymowa*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos*, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2007, s. 31–41.
- White N.P., *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976.
- Wieland W., *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
- Wilamowitz-Moellendorff U., *Platon*, 5. Aufl., Weidmann, Berlin 1959, Bd. 1–2.
- Winiarczyk M., *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, De Gruyter, Berlin 2016.
- Witwicki W., *Wstęp tłumacza [do dialogu Gorgiasz]*, [w:] *Platon, Dialogi*, t. I, Antyk, Kęty 1999.



- Wróblewski W., *Literacko-językowe zainteresowania sofistów*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 211–246.
- Wróblewski W., *Miejsce poezji w pedagogicznej działalności Protagorasa z Abdery w świetle Platońskiego dialogu „Protagoras”*, [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 167–210.
- Wróblewski W., *Spór o nowy ideał wychowawczy na przełomie V i IV wieku przed Chr. w Atenach. Pomiędzy ergon i logos*, „Collectanea Classica Thorunensia” 1987, t. 9, s. 141–170.
- Yun Lee Too, *A Commentary on Isocrates’ „Antidosis”*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008.
- Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge University Press, Cambridge 2009 (1<sup>st</sup> ed. 1995).
- Yunis H., *Plato’s Rhetoric*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 75–89.
- Zamosc G., *The Political Significance of Plato’s Allegory of the Cave*, „Ideas y Valores” 2017, vol. 66, no. 165, s. 237–265.
- Zhmud L., *Heraclitus on Pythagoras*, ResearchGate [online], January 2017, s. 173–187, dostępne na: <https://www.researchgate.net> [dostęp: 4.02.2020].
- Żeber I., *Kilka uwag o wolności i niewoli, prawdzie i kłamstwie w świecie antycznych Greków i Rzymian*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 2010, t. 311, s. 105–115.



# INDEKSY

## 1. Wykaz wzmiankowanych w tekście postaci

### a) historycznych

- A**  
Agaton 88  
Aischines 80  
Aleksander (Macedoński) 49, 215  
Alkibiades 53  
Alkidamas 88  
Alkmaion z Krotony 129  
Amejpsiasz 50, 52  
Anaksagoras 40, 41, 44, 45, 58, 128, 144, 208, 210, 221  
Anaksymannder 40  
Antyfont 86  
Antystenes 64, 83, 88  
Anytos 49, 50, 59  
Araspas 18  
Archelaos 89  
Arystofanes 15, 25, 47, 48, 50–52, 61, 62, 75, 80  
Arystoteles 7, 12, 33–37, 39, 41, 49, 67, 69–73, 81, 100, 105–108, 118, 119, 122–129, 132, 141, 150, 165, 170, 171, 173–178, 192, 203, 204, 208–214, 217–219, 221  
Arystyp 83  
Augustyn 122
- C**  
Chajrefont (młody słuchacz Sokratesa) 83  
Charmides 25, 53, 79, 180, 209, 222  
Cyceron 27, 45, 48, 109–111, 118, 127, 193  
Cyrus (starszy) 18, 204
- D**  
Damon 41, 44, 46  
Demokryt 58, 208, 210, 221  
Demonik 20  
Demostenes 84, 87  
Demylos 43  
Diagoras 41, 44, 47, 48  
Diodor Sycylijski 47, 48, 111, 116, 117  
Diogenes Laertios 42–47, 50, 57, 58, 75, 105, 111, 116, 117, 132, 134, 204, 208  
Dion 55, 58  
Dionizjusz Młodszy 26, 54, 210  
Dionizjusz Starszy 114  
Dionizjusz z Halikarnasu 105  
Dionizodoros 64, 65, 71, 74
- E**  
Empedokles 16, 57, 60, 207, 208, 221  
Euenos 29  
Euklides z Megary 64, 67, 83  
Eutydem (erysta) 64, 65, 67  
Eutydem (młody słuchacz Sokratesa) 18  
Eutyfron 59
- F**  
Fajdros 94  
Ferekydes 58
- G**  
Glaukon 137  
Gorgiasz 14, 62, 63, 68, 84–88, 91
- H**  
Heraklides z Pontu 109, 111, 113–118, 131  
Heraklit 12, 13, 25, 57, 130, 131, 134, 204, 205, 221

- Hermogenes (młody słuchacz Sokratesa) 83  
 Herodot 13, 14, 114–116, 204  
 Hippiasz 86, 87, 89  
 Hippodamos z Miletu 209  
 Hippokrates (młody słuchacz Sokratesa) 83
- Izokrates 11, 12, 16–24, 27, 34, 38, 41, 42, 45, 46, 55, 56, 59, 61, 63, 64, 67–69, 73, 84, 85, 88, 98–108, 129, 130, 217–219, 222
- Jamblich 43, 111, 112, 116, 127, 128, 133, 134
- Kalias 18, 87  
 Kallikles 26–28, 57, 65, 87, 89, 94  
 Kambizes 115  
 Kefizodoros 105  
 Kleistenes 84  
 Klemens Aleksandryjski 12  
 Krezus 13, 14, 115, 204  
 Kritobulos (młody słuchacz Sokratesa) 83  
 Kriton 83  
 Krycjasz 17, 53  
 Ksenofanes 39, 40, 42, 43  
 Ksenofont 16–18, 24, 41, 53, 59, 80, 83, 84, 129, 137, 148, 217  
 Ktezyf 26
- Leon (władca Fliuntu) 109, 111, 114, 219  
 Likurg 58  
 Lizjasz 48, 56, 94, 95, 98  
 Lizymach 42  
 Lizys 25  
 Lykimmios 88  
 Lykon 49
- Meletos 49  
 Menon 150
- Nearchos 43  
 Nikiasz 46  
 Nikokles 20, 222
- Parmenides 58, 60, 126, 173, 205, 206, 221  
 Pauzanasz 59  
 Perykles 11, 15, 40, 44–46, 58, 59, 61, 84, 206, 208  
 Pitagoras 12, 13, 40, 43, 109–118, 120, 122, 123, 126–135, 174, 206–208, 219  
 Platon 8, 16, 17, 23–34, 37, 38, 40–42, 45, 46, 49, 52–59, 63–68, 70–83, 85–87, 89–109, 111–118, 120–123, 125, 129, 131, 134, 136–203, 206, 209–212, 214, 217–222  
 Plotyn 125  
 Plutarch 43–46, 48, 58, 205  
 Polibiusz 43  
 Polos 87–89  
 Porfiriusz 43  
 Prodikos z Keos 62, 69, 75, 85, 86  
 Protagoras 40, 44–46, 57–59, 61, 71, 74–76, 81, 83, 85–87, 89, 91, 157
- Sekstus Empiryk 45, 48  
 Simonides 92  
 Sokrates 14, 16–18, 23–31, 34, 39–41, 44, 49–54, 56–59, 61, 62, 64, 65, 67, 69, 71, 74–83, 85, 86, 88, 89, 91–97, 99, 100, 107, 120, 125, 127, 133, 134, 137, 138, 140, 142–145, 147, 148, 150–153, 155–157, 160, 163, 164, 168, 171, 174, 182–184, 190, 193–196, 199, 201, 202, 209, 210, 217, 218  
 Solon 13, 14, 115  
 Stobajos 206  
 Strepsjades 51
- Tales 40, 181, 203, 204, 221

Teajtet 40, 77  
 Temistokles 84  
 Teodor 40  
 Trazymach 86  
 Tukidydes 15, 45

Tymoteusz 19

Zenon z Elei 40, 43, 67, 68, 206  
 Zenon z Kition 58, 214, 215

## b) autorów opracowań

Ahrens Dorf P.J. 39, 223  
 Altman W. H.F. 179, 223  
 Andersson S. 136, 223

Ball M.S. 80, 223  
 Balla Ch. 106, 219, 223  
 Baranowska M. 57, 223  
 Baumhauer O.A. 84, 223  
 Benardete S. 96, 223  
 Blandzi S. 173, 223  
 Burkert W. 113, 117, 128, 219, 223

Chance Th.H. 56, 223  
 Clark D.L. 100, 223  
 Cleve F.M. 12, 15, 36, 223  
 Cooper C. 84, 223  
 Czapińska M. 31, 223  
 Czarnawska M. 141, 223

Danek 23, 37, 52, 63, 82, 92, 99, 105, 106,  
 142, 143, 155, 163, 191, 193, 198, 224  
 Day J.M. 97, 224  
 Dembiński B. 144, 145, 183, 224  
 Depew D. 15, 224  
 Domański J. 201, 224  
 Dreikopel T. 46, 87, 224  
 Drwięga M. 123, 224  
 Duma T. 211, 224

Eucken Ch. 64, 101, 224

Filonik J. 42, 224  
 Fine G. 150, 152, 225

Fortenbaugh W.W. 107, 225  
 Frère J. 109, 225  
 Frey R.G. 53, 225  
 Friedländer P. 56, 225

Gaiser K. 169, 177, 179, 185, 220, 225  
 Gajda J. 133, 207, 225  
 Gasser-Wingate M. 210, 211, 225  
 Gemelli Marciano M.L. 134, 135, 225  
 Gromska D. 119  
 Guthrie W. K.C. 51, 225

Hadot P. 12, 225  
 Halfwassen J. 162, 175, 184, 186, 225  
 Halliwell S. 102, 225  
 Hammer S. 13  
 Hansen M.H. 201, 225  
 Haskins E. 103, 104, 225  
 Heitsch E. 183, 225  
 Hemmenway S.R. 78, 225  
 Hobbes Th. 15  
 Hutchinson D.S. 99, 106, 225

Idźkowski J. 119, 122, 225  
 Izdebska A. 132, 133, 225

Jaeger W. 105, 113, 225, 226  
 Janik J. 106, 226  
 Johnson M.R. 99, 106, 225  
 Juchacz P.W. 120, 226

Kelessidou A. 49, 50, 226  
 Kiersikowski J. 130, 131, 226



- Klamut R. 212, 226  
 Konstan D. 103, 104, 226  
 Kosiewicz J. 40, 226  
 Kostecki R. 121, 226  
 Krämer H.J. 161, 173, 178, 226  
 Krokiewicz A. 75, 77, 80, 121, 226  
 Kuniński T. 212, 213, 226  
 Kuperus G. 156, 226
- L**  
 Lampert L. 209, 226  
 Lee J. 183, 226  
 Liske M.Th. 153, 154, 226  
 Livingstone N. 19, 217, 226
- Ł**  
 Łapiński K. 13, 14, 16, 114, 130, 156, 227
- M**  
 Mallan C. 114, 219, 227  
 Marsh Ch.W. 100, 104, 106, 227  
 Maykowska M. 121  
 McAdon B. 25, 96, 99, 227  
 McCoy M. 96, 227  
 McGinn B. 191, 227  
 Michaelides P.E. 149, 156, 227  
 Mikkola E. 67, 227  
 Misiek J. 136, 227  
 Morgan K. 23, 227  
 Morgan M. 153, 227  
 Mouroutsou G. 141, 196, 197, 227  
 Mrówka M. 212, 227  
 Münter I. 119, 120, 227
- N**  
 Nerczuk Z. 46, 227  
 Niemirska-Pliszczyńska J. 77, 227  
 Nightingale A.W. 16, 100, 141, 143, 217, 227  
 Norlin G. 64
- O**  
 Oświęcimski S. 74, 77, 228  
 Ottmann H. 179, 192, 194, 228
- P**  
 Paczkowski P. 14, 91, 228  
 Papillon T.L. 100, 101, 228
- Passarelli A. 156, 157, 228  
 Patten T. 159, 179, 228  
 Pąkcińska-Niepołomska M. 214, 228  
 Pieper J. 96, 228  
 Poulakos J. 104, 228  
 Poulakos T. 102, 228  
 Przybysławski A. 125, 204, 228
- R**  
 Randall J.H. 82, 154, 228  
 Riedweg Ch. 135, 228  
 Rijk L.M. de 168, 228  
 Robertson D. 214, 228  
 Rowett C. 182, 229  
 Russell B. 154  
 Ryczek W. 107, 229  
 Ryle G. 75, 81, 154, 229  
 Rzymowska L. 87, 229
- S**  
 Schiappa E. 71, 229  
 Schildknecht Ch. 161, 229  
 Schofield M. 214, 229  
 Schopenhauer A. 66  
 Schuré E. 135, 229  
 Siemek M.J. 53, 79, 229  
 Silverman A. 183, 229  
 Smith M. 53, 229  
 Sochoń J. 173, 177, 229  
 Spychała J.M. 98, 229  
 Staab G. 134, 229  
 Stawrowski Z. 200, 229  
 Stefanini L. 156  
 Stępień T. 119–122, 229  
 Stone I.F. 45, 52, 78, 229  
 Strauss L. 52, 229  
 Stróżyński M. 191, 211, 229  
 Szlezák Th.A. 174, 189, 192, 229
- Ś**  
 Śliwiński A. 202, 229
- T**  
 Tatarkiewicz W. 77, 230  
 Tendera P. 183, 230

- Thesleff H. 31, 230  
 Tigerstedt E.N. 82, 156, 169, 230  
 Tomin J. 99, 230  
 Tschemplik A. 182, 230  
 Tuszyńska-Maciejewska K. 51, 76, 97, 230
- Verhaegh M. 212, 230
- Wallace R.W. 48, 230  
 Wareh T. 73, 230  
 Wesoły M. 57, 79, 85, 91, 95, 96, 106, 230  
 White N.P. 121, 150, 153, 166, 230
- Wieland W. 166, 186, 230  
 Wilamowitz-Moellendorff U. 56, 113, 230  
 Winiarczyk M. 47, 230  
 Wróblewski W. 7, 86, 88, 92, 93, 98, 231
- Yun Lee Too 42, 103, 231  
 Yunis H. 97, 231
- Zamosc G. 194, 195, 231  
 Zhmud L. 13, 231
- Żeber I. 200, 231

## 2. Wykaz występujących w tekście terminów greckich

### a) transkrypcje

- aletheia* 205  
*Antichthon* 136  
*aretē* 123  
*arche* 36  
*askesis* 159  
*ataraksja* 31, 124
- doкса* 101, 102, 205
- ellampsis* 121, 188, 221  
*endiathetos (logos)* 22  
*epanodos* 33, 157, 158, 179, 191, 203, 221  
*episteme* 37, 40  
*ergon* 7  
*eudaimonia* 67
- kathodos* 33, 192, 194, 195, 221
- logismos* 22, 145
- logos* 7, 14, 21, 22, 37, 62, 68, 82, 88, 91, 92, 96, 103, 104, 108, 116, 125, 144, 145, 147–149, 152, 154, 157, 160, 163, 167, 181, 184, 186
- metaksy* 157, 170  
*mimesis* 93
- panegyris* 110  
*physis* 23  
*polis* 7, 8, 15, 38, 39, 53, 54, 84, 86, 102, 103, 123, 198, 204, 208, 209, 212, 217, 221  
*politikos (logos)* 103  
*poros* 156  
*praktikos (bios)* 120
- skopsis* 157
- tetraktys* 132, 135  
*theoretikos (bios)* 120

**b) wersje oryginalne**

- /τὸ / ἀγαθόν 172  
 αἴσθησις 166  
 /τὸ/ αἰσθητόν 170, 178  
 ἀμφισβητέω 68, 69  
 ἀμφισβητητική 68  
 ἀνάβασις 180  
 ἀνάγκη 196  
 ἀναιρέω 185  
 ἀνδρεία 79  
 ἄνοδος 180  
 ἀντιλογική 68–70  
 ἀπάθεια 214, 215  
 ἀρετή 59, 74, 82, 150, 152, 212  
 ἀρχή 131, 132, 174, 175  
 ἀσπάζομαι 111  
 αὐτάρκεια 123
- βλέπω** 139
- γραμμή** 133
- διαλέγομαι** 184  
 διάνοια 144, 160  
 διατριβή 22  
 δόξα 58, 72, 142, 160, 183  
 δοξάζω 152  
 δυάς (ἀόριστος) 132  
 δύναμις 22  
 δυνάστης (λόγος) 104
- εἶδωλον** 163, 165  
 εἰκασία 144  
 εἰκός 73, 91  
 εἰκόν 164  
 ἔλεγχος 147  
 ἐν 132, 178  
 ἐνέργεια 124  
 ἐξετάζω 27  
 ἐξέτασις 125
- ἐπαναγωγή 181  
 ἐπάνοδος 31, 180  
 ἐπισκέπτομαι 37  
 ἐπιστήμη 77, 102, 142, 144, 163, 182, 217,  
 220  
 ἔργον 163  
 ἔριδες 64  
 ἐρίζω 69  
 ἐρωτήσεις 93  
 εὐδαιμονία 74, 124, 212  
 εὐδοξία 54  
 εὐτυχία 127  
 ἐφάπτομαι 189
- ζηλώω** 111, 117  
**ζήλωσις** 116  
**ζήτησις** 82, 149
- ἡγεμών (λόγος)** 104
- θεά** 127  
 θεῶμαι 186  
 θεωρέω 37, 118  
 θεωρία 115, 117, 118, 125–127, 191  
 θεωρός 128
- ιέναι** 145  
**ἴστωρ** 13
- καλοκαγαθία** 207  
 /τὸ/ καλόν 79  
 καταβαίνω 195
- λόγος** 35, 82, 93, 144, 146, 147, 163
- /τὸ/ **μαθηματικόν** 170, 178  
**μακρὸς (λόγος)** 93  
**μαλακία** 15  
**μεταξύ** 155, 220

μετουσία 112  
 μνήμη 160  
 μονάς 132

νίκη 72  
 νόησις 160, 161, 211  
 νοῦς 125, 161, 190

ὄλμος 43  
 ὀμόνοια 205  
 ὄνομα 163, 167  
 ὀράω (ιδεῖν) 139, 142, 143, 186  
 ὄργανον 116  
 /τὸ/ ὄσιον 79  
 ὄψις 166

πάθημα 160  
 παράδειγμα 172  
 πενία 116, 155  
 πίστις 144  
 πολυμαθὴ 13, 130  
 πορεύομαι 155  
 πόρος 116, 155  
 πυκνός 16

σημεῖον 133  
 σοφία (σοφίη) 14, 32, 74, 111, 114  
 σοφός 7, 36, 111, 124, 125  
 στοιχεῖον 133  
 στρεβλόω 43  
 συγγένεια 190  
 σχῆμα (επίπεδον/στερεόν) 133

σχολή 124, 126  
 σῶμα 133  
 σωφροσύνη 79, 187

τέχνη 17

ὑπόθεσις 152

φαίνομαι 72  
 φιάνθρωπος 117  
 φιλία 114  
 φιλέλλην 117  
 φιλοθεάμων 137, 145  
 φιλολογία 148  
 φιλόνικος 115  
 φιλοπτόλεμος 117  
 φιλοσοφέω 7, 8, 13, 15, 16, 18, 24, 28, 29,  
 31, 33–36, 115, 217  
 φιλοσοφία 8, 13, 14, 23, 31, 36, 58, 68, 113,  
 146, 217  
 φιλόσοφος 7, 8, 12–14, 18, 25, 29, 31, 32,  
 36, 115, 116, 145, 217  
 φιλοσώματος 30, 115  
 φιλότιμος 30, 115  
 φιλοχρήματος 30, 115  
 φρόνησις 19, 34, 127  
 φῶς 188

χωριστόν 174

ψυχαγωγία 96

