

HANS-GEORG GADAMER

IDEA DOBRA
W DYSKUSJI MIĘDZY
PLATONEM
I ARYSTOTELESEM

Przełożył
Zbigniew Nerczuk

Kęty 2002
WYDAWNICTWO ANTYK

FUNDAMENTA

Studia z historii filozofii

t. XXXI

Seria pod redakcją: Seweryna Blandziego i Mikołaja Olszewskiego

Tytuł oryginału: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*
Podstawa tłumaczenia: *Gesammelte Werke, Band VII, Griechische Philosophie III, Plato im Dialog, s. 128–227, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1991*

© 1991 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

© 2002 for the Polish translation by Zbigniew Nerczuk & Wydawnictwo ANTYK

© 2002 for the Polish edition by Wydawnictwo ANTYK

Wydanie pierwsze

Przełożył, bibliografią i posłowiem opatrzył: Zbigniew Nerczuk

Skład komputerowy: Dariusz Loranc

Korekta: Teresa Dziemińska

Korekta techniczna: Piotr Derewiecki

Projekt okładki: „Grafikon”, Bielsko-Biała

Druk i oprawa: Drukarnia Wydawnicza im. W. L. Anczyca S.A.
ul. Wrocławska 53
30-011 Kraków

Książka dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych.

ISBN 83-88524-37-2

Na okładce wykorzystano fragment fresku Rafaela, *Szkoła ateńska*.

Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki

ul. Szkotnia 29a, 32-650 Kęty

Tel./fax 033/8454149, 0602434217

E-mail: wydawnictwo@antyk.kety.pl

www.antyk.kety.prv.pl

Dystrybucja: Firma Dystrybucyjna ANTYK, tel. 033/8561584, 0502637305

Przedmowa

Niewątpliwie Hegel jako pierwszy w epoce nowożytnej ujął w sposób kongenialny spekulatywną tendencję zawartą zarówno w platońskiej teorii idei, jak i arystotelejskiej ontologii substancji i przełamał schemat pojmowania platońskiej teorii idei nakreślony przez Arystotelesa, a potem rozwinięty przez neoplatonizm i tradycję chrześcijańską. Niezaprzeczalnie wywarł on też trwały wpływ na badania w dziedzinie historii filozofii. Tak dobrzy arystotelicy jak Trendelenburg czy Eduard Zeller zawdzięczają mu bardzo wiele. Przede wszystkim jako pierwszy przyznał on filozoficzne znaczenie „ezoterycznym”, „dialektycznym” dialogom Platona. Jednak jedność oddziaływania (*Wirkungseinheit*) łącząca platońską i arystotelejską filozofię *logosu* – która nie umknęła uwadze Hegla – nie została, jak sądzę, dostrzeżona w późniejszym okresie i pozostaje niedoceniona aż do dzisiaj.

Stało się tak z różnych powodów. Z pewnością jest to związane z ukrytym, niejawnym heglizmem, który stał za neokantowskimi interpretacjami Platona dokonаныmi przez Cohena i Natorpa oraz ich następców (Cassirer, N. Hartmann, Höningwald i Stenzel). W świadomości właściwej temu pokoleniu badaczy jedynie Platon, a nie Arystoteles, odpowiadał ich krytyczno-idealistycznym intencjom. Pełnemu rozwojowi heglowskiej perspektywy stały na przeszkodzie z jednej strony dogmatyczne przeformułowanie, któremu Arystoteles został poddany pod wpływem panującego w obozie katolickim neotomizmu, a z drugiej strony tradycyjna wrogość nowożytnego przyrodoznawstwa wobec arystotelejskiego, teleologicznego rozumienia przyrody czy idealistycznej filozofii przyrody. Neokantowska interpretacja Platona, a szczególnie interpretacja Natorpa, zbliżająca, wbrew greckiemu tekstowi, Platona i Galileusza, była nazbyt prowokacyjna i pozostawała nieczuła na historyczne różnice, interpretując „ideę” jako „prawo przyrody”. Z perspektywy idealistycznej, neokantowskiej interpretacji Platona arystotelejska krytyka Platona mogła wydawać się tylko absurdalnym nieporozumieniem. Fakt ten przyczynił się później

do przeoczenia jedności oddziaływania Platona i Arystotelesa, uniemożliwiając pełne przejęcie greckiego dziedzictwa przez naszą własną myśl filozoficzną. Tak naiwne i trywialne przeciwstawienia jak „Platon – idealista” i „Arystoteles – realista” zostały powszechnie przyjęte. W rzeczywistości potwierdzały one tylko prawdziwą otchłań uprzedzenia tkwiącego w idealizmie świadomości. Ponadto, schemat, któremu inspiracji dostarczył Hegel, postrzegający myśl grecką jako jeszcze niezdołną do ujęcia absolutu jako ducha, życia i samoświadomości, nie służył właściwej ocenie fundamentalnego znaczenia myśli greckiej dla nowożytnej filozofii.

Zerwanie z neokantowskim idealizmem, które dokonane zostało przez Nicolai Hartmanna, zainspirowało moje próby zgłębienia myśli Arystotelesa, w których bardzo pomocne okazały się badania francuskie i angielskie (Robin, Taylor, Ross, Hardie i, przede wszystkim, niezrównany Hicks). Jednak w tym czasie odległy byłem od postrzegania jedności w filozofii *logosu*, która rozpoczęła się wraz z sokratejską metodą pytań, a chociaż szybko upadła w okresie poarystotelejskim, to jednak na trwałe określiła cały aparat pojęciowy myśli Zachodu. Spotkanie z Heideggerem okazało się mieć dla mnie decydujące znaczenie. Heidegger wypracował swą własną drogę pomiędzy tradycją katolicko-arystotelejską i neokantowską. Przejmując wnikliwą sztukę konceptualizacji rozwiniętą przez Husserla, wzmocnił wytrwałość oraz siłę oglądu, które są niezbędne w uprawianiu filozofii wraz z Arystotelesem, i stał się adwokatem Arystotelesa, który w swej bezpośredniości i fenomenologicznej świeżości daleko przewyższył wszystkie tradycyjne odcienie arystotelizmu, tomizmu, czy nawet heglizmu. Do dziś wiele z tej spuścizny pozostaje nieznanne. Jednak wywarła ona pewien wpływ na nauczanie akademickie i określiła także moją własną drogę. Gdy w 1931 roku opublikowałem pierwszą książkę *Platos dialektische Ethik*, zdałem sobie sprawę z istniejącej, przynajmniej na polu filozofii praktycznej, zbieżności intencji intelektualnych Platona z pojęciowymi rozróżnieniami Arystotelesa.

Już wtedy pewna rzecz skierowała moje rozważania poza wąski zakres problemów zawierających się w filozofii praktycznej. Dostrzegłem problem metodologiczny wynikający z tego, że nasza tradycja zachowała dwie tak całkowicie różne formy, jakimi są stworzone przez Platona dialogi i robocze szkice Arystotelesa. Tak jak nie posiadamy żadnego autentycznego, teoretycznego opracowania nauk Platona, tak i nie możemy zapoznać się z żadnym z arystotelejskich pism, które przeznaczone były dla szerokiego odbiorcy. Z tego powodu musimy nieustannie zestawiać ze sobą

dwie różne rzeczy. Sztuka opisu fenomenologicznego, której odrobinę byłem w stanie przejąć od Husserla i Heideggera, pomogła mi w moich początkowych próbach przezwyciężyć tę metodologiczną trudność. Ani [tekstualna analiza] mimetycznej formy przekazu dialogicznego, ani analiza protokolarnej formy arystotelejskich notatek nie może rościć sobie pretensji do autentyczności względem opartej na nich rzeczowej analizy problemu.

Od tego czasu minęła połowa wieku. Problem metodyczny został pod wieloma względami rozwiązany – w odniesieniu do Arystotelesa dzięki pracy Wenera Jaegera i jego szkoły, a w odniesieniu do Platona, ostatnio, dzięki badaczom z Tübingen, których badaniom impet nadał w głównej mierze Robin. Filozoficzne inspiracje, które zawdzięczam Heideggerowi, prowadziły mnie w coraz większym stopniu w dziedzinę dialektyki, zarówno platońskiej, jak i heglowskiej. Dekady nauczania poświęciłem opracowaniu i badaniu tego, co nazwałem platońsko-arystotelejską jednością oddziaływania. Ale w tle kryło się nieustanne wyzwanie, którego źródłem była dla mnie myśl Heideggera, a szczególnie jego interpretacja Platona jako rozstrzygającego kroku w kierunku zapomnienia o byciu (*Seinsvergessenheit*), jaki dokonała „myśl metafizyczna”. W jaki sposób próbowałem sprostac teoretycznie temu wyzwaniu, świadczy wypracowanie mojego zarysu filozoficznej hermeneutyki w *Prawdzie i metodzie*. Również niniejsze studia oraz kilka towarzyszących im mniejszych tekstów, które tymczasem napisałem¹, służą ukazaniu platońskiej sztuki dialogu i wymiaru spekulatywnego – wspólnego Platonowi, Arystotelesowi i Heglowi jako partnerom w toczącej się dyskusji, jaką jest filozofia.

Łatwo zauważyć, że w bardzo małym stopniu uwzględniłem nowsze badania. Z jednej strony nie czuję się na siłach objąć całej dyskusji związanej z tym problemem. Ponadto, założenia mojej własnej interpretacji są zbyt różne od założeń zawartych w innych pracach. Niech tekst ten uznany zostanie za próbę odczytania greckich klasyków myśli w inny sposób, niż to miało dotychczas miejsce – to znaczy, nie z perspektywy krytycznej wyższości filozofii nowożytnej, która przenosi siebie ponad filozofów antycznych, ponieważ dysponuje ogromnie wyrafinowaną logiką, ale wychodząc od przekonania, że „filozofia” jest ludzkim doświadczeniem, które pozostaje ciągle takie samo i które wyróżnia człowieka jako

¹ Są one zebrane w *Gesammelte Werke*, Bd. V–VII.

takiego, i że nie ma w niej żadnego postępu, ale tylko uczestnictwo. To, że moje twierdzenie zachowuje swoją ważność nawet w przypadku cywilizacji, która, tak jak nasza, kształtowana jest przez naukę, brzmi niewiarygodnie, niemniej jednak wydaje mi się prawdziwe.

Zakres problemu

Sokratejska wiedza o niewiedzy na temat dobra spowodowała w zachodniej filozofii zmianę, którą w niniejszym studium bada się pod kątem tego, co Platonowi i Arystotelesowi wspólne: zwrotu ku „logoi”, to znaczy zwrotu do filozofii *eidōs*. Odpowiedź na sokratejskie pytanie o to, czym coś jest, brzmi: *eidōs*. Dialektyczna odpowiedź Platona, którą odnajdujemy w dialogach, i „analityczna odpowiedź” Arystotelesa, która kulminuje w rozdzieleniu filozofii praktycznej od teoretycznej, zbliżają się do siebie w niezwykle sposób. Arystotelejskie rozważania na temat platońskiej „idei dobra”, które mają miejsce we wszystkich trzech *Etykach*, są w mniejszym stopniu krytyką niż udokumentowaniem czegoś, o co im obu chodzi. Krytyka ta zakłada bowiem, tak jak każda prawdziwa krytyka, pewną wspólność (*Gemeinsamkeit*). Zasady tej będzie się w naszym studium bronić przed dominującym genetyczno-historycznym sposobem interpretacji.

Jeśli ktoś przejrzy badania przeprowadzone w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w zakresie filozofii antycznej – a minęło już więcej niż pięćdziesiąt lat od czasu, gdy książka Wernera Jaegera poświęcona Arystotelesowi dała nowy, znaczący impuls do badań – napotka coraz większą trudność wynikającą z rezultatów tych badań. W pracy Wernera Jaegera dominował jeszcze prosty schemat, który przedstawiał rozwój filozofii Arystotelesa jako przejście od platonizmu do krytyki platońskiej nauki o ideach i, ostatecznie, do empiryzmu. Nawet w tym czasie, z pewnością, można było już wątpić, czy ta konstrukcja jest powszechnie ważna. Ale to, co Jaeger, wychodząc od literacko-historycznej interpretacji arystotelejskiej *Metafizyki*, przedstawiał jako drogę arystotelejskiego odejścia od teorii idei, było przynajmniej jednoznaczne, całkowicie abstrahując od tego, że jego analizy zwróciły uwagę na sztuczność redakcji arystotelejskiego *corpus*. Już wtedy, oczywiście, zauważono, że konstrukcja Jaegera dawała „protofizyce” znacznie mniej uchwytnie kontury niż „protometafizyce” oraz że – gdy zważy się stan zachowanych ksiąg *Fizyki* – nie

znalazła ona żadnego prawdziwie przekonującego historyczno-literackiego wsparcia. Przede wszystkim jednak interpretacja rozwoju arystotelejskiej etyki, którą Jaeger z pewną radykalną powierzchownością dopasował do swojej konstrukcji, wykorzystując jedynie części *Etyki Eudemejskiej*, wkrótce spotkała się z uzasadnioną krytyką, szczególnie ze względu na problematyczne miejsce, które w szeregu tym zajęła *Zachęta do filozofii*. Dla porównania warto przyjrzeć się tekstowi I. Düringa¹. Dziś wolno już stwierdzić, że w całej spuściźnie Arystotelesa ani nie natrafiamy na punkt, w którym Arystoteles nie byłby krytykiem platońskiej doktryny idei, ani też nie natrafiamy na taki punkt, w którym rzeczywiście przestałby on być platonikiem. W takiej sytuacji pojawia się pytanie, co znaczy być platonikiem.

Nie może to pozostać bez wpływu na nasze rozumienie Platona. Skoro rozwiała się wiara w to, że możemy wyróżnić fazy rozwoju Arystotelesa, pojawia się dręczące pytanie, czy ten sam problem nie dotyczy Platona i czy w ogóle istnieje dostateczna podstawa dla panującego historyczno-genetycznego sposobu interpretacji platońskich pism? Współczesny, dominujący w tej materii pogląd przyjmuje, że dogmatyczna teoria idei, którą Platon miał wyklądać na początku i która w wersji neoplatońskiej ukształtowała rozumienie filozofii Platona jako teorii dwu światów, została w późniejszym okresie zarzucona, albo przynajmniej osłabiona przez samego Platona pod wpływem samokrytyki i rewizji własnej nauki. Nawet dzisiaj wielu badaczy trwa w przekonaniu, że platoński *Parmenides* nosi ślady takiej samokrytyki.

Jednak w pewnej mierze fatalne dla tej koncepcji jest to, że tradycja antyczna ani w przypadku Platona, ani Arystotelesa nigdzie nie potwierdza takiej zmiany poglądów (z wyjątkiem jednej uwagi zawartej w *Metafizyce* M IV, 1078b10, która sugeruje, że teoria liczb stała się późniejszą formą teorii idei). Arystoteles cytuje *Fedona* równie chętnie jak *Parmenidesa* czy *Timajosa* i wydaje się nie zauważać, by Platon kiedykolwiek podał w wątpliwość swoją własną teorię idei. W gruncie rzeczy dla współczesnego czytelnika sposób, w jaki późny Platon w dialogu *Parmenides* na równi z Arystotelesem krytykuje teorię idei, jest niemal absurdalnie natarczywy. Nawet sławny argument „trzeciego człowieka” znajduje się, jak dobrze wiadomo, zarówno w *Parmenidesie*, jak i w krytyce idei zawartej w arystotelejskiej *Metafizyce*. Bez wątpienia najgorszą

¹ Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus*, Göteborg 1961.

ze wszystkich hipotez jest przyjęcie, że Arystoteles zignorował platońską „samokrytykę” i z zimną krwią powtórzył platońskie argumenty krytyczne w swej własnej krytyce Platona.

Obraz [przedstawiony przez Jaegera] wypada jeszcze mniej przekonująco w odniesieniu do ewolucji w dziedzinie arystotelejskiej etyki. Rzekomy rozwój Arystotelesa od „polityki idei” (w *Zachęcie do filozofii*) przez pełne wahania dystansowanie się od Platona w *Etyce Eudemejskiej* po „dojrzałe” i pełne wiary w słuszność stanowisko zawarte w *Etyce Nikomachejskiej* jest dowolną i sprzeczną konstrukcją. Stanowisko Jaegera jest szczególnie nieprzekonujące, gdy weźmie się pod uwagę późne dialogi platońskie. *Fileb* i *Polityk* tak dalece wyprzedzałyby bowiem rzekomo platonizujące początki etyki Arystotelesa, że można by zasadnie zapytać, kto kogo krytykuje. Schemat rozwoju w takiej postaci: postulat idei samych w sobie/uczestnictwo zjawisk w ideach/dialektyka idei i zjawisk/i w końcu zrównanie idei i liczby – powoli się rozpada.

Czy rzeczywiście Platon nie docenił początkowo problemu uczestnictwa zjawisk w ideach? Czy nauczał o samoistnym bycie idei (das Für-sich-Sein der Ideen) aż do dnia, w którym dostrzegł, że problem partycypacji przy założeniu samoistnych idei jest całkowicie nierozwiązywalny? Czy też oba założenia są ze sobą związane: samoistość idei – tak zwany *chorismos* – i wynikający stąd problem partycypacji, czyli tak zwanej *methexis*? Być może [są one powiązane] od samego początku? Czy na koniec, w swej tak zwanej samokrytyce, Platon nie ma właśnie tej dwu-aspektowości problemu na myśli, a w *Parmenidesie*, czy jego intencją nie jest właśnie to, by obronić się przed uproszczeniami dogmatycznego pojęcia teorii idei, które chciałoby sobie oszczędzić kłopotu dialektyki²? Czy może jednak właściwym zamiarem Platona w *Parmenidesie* jest to, by uczynić nas świadomymi ontologicznego problemu tkwiącego w relacji pomiędzy ideą i zjawiskiem, by poprzez nieodpowiedniość wynikłych podczas dyskusji rozwiązań można było ukazać problem tkwiący w implikowanej przez nie dogmatyce? W każdym razie uwagę zwraca fakt, że w dialogach terminologia odnosząca się do relacji pomiędzy ideą a zjawiskiem jest wielce dowolna: *παρουσία* (obecność), *σμπλοκή* (spłot), *κοινωνία* (związek, wspólnota), *μέθεξις* (uczestniczenie, uczestnictwo), *μίμησις* (naśladowanie) i *μίξις* (zmieszanie) występują obok siebie. Ostatecznie, spośród tych wyrażen zostaje wyróżnione *μέθεξις*, zarówno

² Do tego mogłaby dążyć krytyka jeszcze zbyt młodego Sokratesa (*Parm.* 135).

w dialogu *Parmenides*, jak i w arystotelejskiej krytyce: słowo to, jak się wydaje, jest platońskim konstruktem mającym wyrażać „uczestnictwo” tego, co jednostkowe, w tym, co ogólne. Problematyka ta zostaje rozwinięta w głównej mierze w *Parmenidesie*. Można to wywnioskować, jak sądzę, ze wzmianki Arystotelesa³, wedle której Platon przejął filozofię pitagorejską, z tą różnicą, że pitagorejczycy mówili o *mimesis* rzeczy w odniesieniu do liczb – to znaczy, mówili o widzialnym przedstawieniu czystych relacji liczbowych zachodzących w porządku nieba i teorii harmonii muzycznej – Platon posługuje się natomiast innym słowem – *methexis*⁴.

Przy pomocy tego nowego słowa, jak mi się wydaje, Platon chce ukazać związek logiczny zachodzący pomiędzy wielością a jednym, czyli tym, co wspólne – związek, który nie był jeszcze zawarty w *mimesis* ani pitagorejskiej relacji liczby i bytu, relacji „upodobnienia bytowego” (*Seinsangleichung*) (J. Klein⁵). I co więcej, jeśli zwrócimy uwagę na platoński zestaw synonimów, będziemy musieli rozumieć *methexis*, jak również *mimesis*, bardziej „obiektywnie”. Tak jak *mimesis* odnosi się do istnienia (*Dasein*) tego, co jest naśladowane lub przedstawiane, tak *methexis* przywołuje współistnienie z czymś (*das Mit-Dasein mit etwas*). Słowo μέθεξις, tak jak łacińskie *participatio* i niemieckie słowo *Teilhabe*, z pewnością implikuje wyobrażenie części, jak to widać we wczesnym sposobie użycia μετέχειν⁶. Właśnie ten aspekt podkreśla nowe słowo: część należy do całości. Nawet we fragmencie, który jest pewnie najwcześniejszą aluzją do idei, w *Eutyfronie*⁷, pytanie zostaje sformułowane w taki sposób, że ὄσιον (to, co zbożne) może być μόριον (częstką) tego, co δίκαιον

³ Arystoteles, *Metafizyka*, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleznika, t. I–II, Lublin 2000 (987b12), s. 46: „Albowiem pitagorejczycy mówią, że rzeczy są przez naśladowanie liczb, a Platon zmieniając terminologię powiada, że istnieją przez uczestnictwo” (przypomnienie tłumacza).

⁴ Tego, że słowo to jako takie istniało (w jońskie formie μετοχή, którą posługiwał się Arystoteles), dowodzi jego pojawienie się u Herodota 1, 144. Tutaj napotykamy jednak jego użycie pojęciowe.

⁵ J. Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. w: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, Bd. III 1.2. (1934.1936).

⁶ Panującym znaczeniem było z pewnością „mieć w czymś udział”. Jednak posiadanie w czymś udziału, zbliża współników do siebie.

⁷ Platon, *Eutyfron*, tłum. W. Witwicki (12D2): „Bo to, co zbożne, stanowi część tego, co sprawiedliwe. Tak powiemy, czy inaczej ci się wydaje?” (przypomnienie tłumacza).

(sprawiedliwe)⁸. Oznacza to przede wszystkim, że tam, gdzie jest jedno z nich, jest również drugie. Część jest obecna „w całości”.

Jednak Platon jest z pewnością w pełni świadomy paradoksu takiej partycypacji, w której coś nie ma żadnej części, ale uczestniczy w całości – tak jak dzień uczestniczy w świetle słonecznym. Widać to w przypadku fragmentu z *Parmenidesa* (131A nn.) i jest pośrednio potwierdzone przez zestaw synonimów, który przedstawiłem powyżej. Aporia całości i części zawsze kryje się, jak to pokazałem w innym miejscu⁹, za dialektyką idei i zjawisk, jedności i wielości.

W arystotelejskim świadectwie znaleźć można jeszcze jedną implikację, której on sam nie dostrzega. Zmiana wyrażenia *mimesis* na *methexis* nie jest nieistotnym wariantem terminologicznym, jak brzmi to u Arystotelesa, lecz w gruncie rzeczy odzwierciedla ona decydujący zwrot dokonany w myśli Platona: rozróżnienie pomiędzy *aisthesis* i *noesis*, to znaczy – odzwierciedla krok, jaki czyni matematyka ku pierwszemu zrozumieniu siebie samej jako nauki „eidetycznej”. Dopóki takie samorozumienie nie zostało osiągnięte – a pitagorejczycy widocznie go jeszcze nie osiągnęli – liczby mogły rzeczywiście wydawać się istniejącymi paradygmatami, do których zjawiska usiłują się zbliżyć. „Torturowanie strun” (*Państwo* VII, 531B) bardzo dobrze wyraża to dążenie do przybliżenia, ale sam pomysł przybliżenia wydaje się śmieszny, gdy myśli się o „czystej” relacji jako takiej. To, że istnieją czyste relacje, oznacza, że są bytem χωριστόν (oddzielnym, istniejącym oddzielnie) (*das χωριστόν-Sein*). Nie ma niczego takiego jak stosunek mniej więcej 1:2.

W takim razie μίμησις (naśladowanie) okazuje się wyrażeniem niestosownym. Z pewnością zachowuje pewien metaforyczny sens wtedy, gdy ktoś opisuje świat zjawisk jako *mimesis* czystych relacji matematycznych, to znaczy jedynie jako przybliżenie – w ten sposób wyrażenie to używane jest wraz z parą pojęć „kopia” i „paradygmat” od *Fedona* po *Timajosa*. *Methexis* natomiast opisuje rzeczy, wychodząc od drugiej strony, od bytu czystych relacji, i przez to pozostawia nieokreślonym status ontologiczny tego, co partycypuje. W *Filebie* (26D) zostaje on nawet określony jako γένεσις εἰς οὐσίαν (rodzenie się do bytu). Co więcej, nowe określenie, jakim jest μέθεξις, pasuje lepiej do starego eleackiego problemu jedna,

⁸ Dokładnie w takim znaczeniu, rozumiane jako „uczestnictwo” rodzaju w gatunku, słowo *metoche* staje się później w Akademii terminem technicznym.

⁹ Por. moje studium *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, obecnie w *Gesammelte Werke*, Bd. VI, s. 9–29.

całości, bytu, rozwijanego przez Platona. Platon przyjmuje, że droga ku dialektyce całości i jej części w sposób nieunikniony prowadzi przez problematykę relacji wielości i jedności. Człony oraz części (μέλη τε καὶ ἅμα μέρη) (14E1) należą do całości, której są członami i częściami. Może wydawać się to trywialne. Jakie znaczenie ma to jednak dla relacji wielości do jedna, to znaczy, dla partycypacji w „idei”? Dialog *Fileb* stawia to pytanie i, jakiegokolwiek jest jego rozwiązanie, to jednak fakt, że owa „wielość” (die Vielen), która nie jest bytem, ale *genesis*, należy do bytu jako człony i części, eliminuje wszelkie dogmatyczne rozumienie *chorismos*. Nie przeszkadza to, by dialektyka ὅλον – μέρος (całość – część) odgrywała dużą rolę w *Sofistice*, *Parmenidesie* oraz *Filebie*. Umożliwia ona odsłonięcie wielości w *logos* bytu. W gruncie rzeczy nawet w dydaktycznym poemacie Parmenidesa, cały problem *logosu*, temat „wielości” słów (nazw) oznaczających jeden byt, jest jeszcze całkowicie niejasny i dopiero platoński *Sofista* rozjaśnia ciemności, przynajmniej w jednym ważnym punkcie, krytykując Parmenidesa i pokazując przeplatanie się najwyższych rodzajów¹⁰.

Ta sama dowolność w rozumieniu relacji [pomiędzy ideą a zjawiskiem] wydaje się trwać w szkole platońskiej, o ile możemy zorientować się na podstawie starożytnych doniesień na temat uczniów Platona¹¹. Jak dowiadujemy się od Aleksandra¹², Eudoksos, uczył, na przykład, iż idee są immanentne zjawiskom, i dowodząc tego posługiwał się pojęciem μίξις (mieszanie, zmieszanie), które często znajdujemy również w platońskich dialogach. Czy jest możliwe, by dowolność Platona rozciągała się tak daleko, że nie tylko dopuszczała inne teorie dotyczące relacji idei do liczb i do rzeczy, ale nawet przyjmowała arystotelejskie zarzuty wobec samodzielnego bytu idei? Jest bowiem pewne i dziś nikt już tego nie kwestionuje, że Arystoteles bardzo wcześnie zaczął odnosić się krytycznie do platońskiej teorii idei, ale niemniej jednak pozostał platonikiem aż po swe późne teksty.

Jeśli porówna się myśl Arystotelesa z naukami wcześniejszych lub późniejszych myślicieli greckich, nie można wątpić, że ogólnie biorąc,

¹⁰ Więcej na ten temat w mojej pracy *Zur Vorgeschichte der Metaphysik* (por. przypis 9).

¹¹ Próbę rekonstrukcji rozwoju dyskusji dotyczącej tego problemu podjął H. J. Krämer, *Aristoteles und das Problem der akademischen Eidoslehre* (w: „Arch. f. Gesch. d. Phil.” 55 (1973). Por. przypis 13.

¹² Por. I. Düiring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, s. 245 (z wykazem literatury) i s. 253.

musi on być zaliczony do kręgu filozofii *eidos*, której podstawy dał Platon, wprowadzając idee i dialektykę. Sam Arystoteles nie pozostawia w tej sprawie wątpliwości, gdy w swym krytycznym przeglądzie zawartym w księdze A *Metafizyki* zauważa, że pitagorejczycy i Platon jako pierwsi wykroczyli poza schemat wyjaśniania przedstawiony przez „fizjologów” – ὄλη (materię) i ὄθεν ἢ κίνησις (skąd ruch) – i przypisuje im określenie τί ἐστὶ (czym jest): w odniesieniu do pitagorejczyków (987A20) oraz Platona (988A10 i przede wszystkim 988A35). Ani atomiści, ani Anaksagoras, ani szkoła stoicka, ani nawet Straton – przedstawiciel Perypatu, nie dają się zinterpretować, wychodząc od λεγόμενα (tego, co się mówi), tak jak to jest w przypadku Arystotelesa, to znaczy jako spadkobiercy platońskiej „ucieczki ku *logoi*”. Natomiast Arystoteles pozostaje w obrębie platońskiego zwrotu ku λόγοι nawet wtedy, gdy ontologicznemu wyróżnieniu idei zdecydowanie przeciwstawia pierwotną rzeczywistość tego, co szczegółowe (τὸδε τι). Ta „pierwsza” substancja w żaden sposób nie wyklucza *eidos*. Przeciwnie, istnieje oczywisty i nierozłączny związek pomiędzy ową „wtórą” substancją *eidos*, która odpowiada na pytanie τί ἐστὶ i „pierwszą” substancją danego „to”¹³.

Chociaż posługuję się w swoich wyjaśnieniach pojęciami (kwestionowanego) pisma zatytułowanego *Kategorie*, opieram się jednak zasadniczo nie tylko na nim, ale również na centralnych księgach *Metafizyki*, szczególnie Z 6. Oczywiście jest, że bliskość myśli nie sprzeciwia się w opinii Arystotelesa krytycznemu rozdzieleniu jego własnej myśli od myśli Platona. Pytanie o to, jak możliwy jest λόγος οὐσίᾳς (określenie tego, co jest; określenie, czym coś jest) stanowi wspólny problem, podstawowy dla dociekań Platona i Arystotelesa. Ze swojej strony chciałbym stwierdzić, że sformułowanie *chorismos* nigdy nie miało podać w wątpliwość faktu, że to, co napotyka się w zjawiskach, winno być zawsze rozpatrywane w odniesieniu do swego niezmiennego bytu. Całkowite rozdzielenie świata idei od świata zjawisk byłoby wielkim absurdem. Jeśli Parmenides w dialogu zatytułowanym jego imieniem świadomie zmierza ku całkowitemu rozdzieleniu tych dwu sfer (*Parmenides* 133B nn.), czyni to, jak sądzę, właśnie w tym celu, by doprowadzić takie rozumienie *chorismos ad absurdum*.

¹³ Wydaje mi się ryzykowne, by wyciągać tak daleko idące wnioski w oparciu o zmianę znaczenia „pierwszego bytu”, która dokonuje się pomiędzy pismem *Kategorie* a późnymi księgami *Metafizyki*, jak to uczynił H. J. Krämer w swym nadzwyczaj przenikliwym studium (por. przypis 11).

Co w takim razie ma znaczyć stereotypowy zarzut Arystotelesa, że Platon hipostazował to, co ogólne, ten zarzut *chorismos*? Czy naprawdę odnosi się on do Platona? Co ma wyrażać samoistność idei u Platona? Czy naprawdę zakłada ona przyjęcie drugiego świata, oddzielnego od naszego świata zjawisk ontologicznym hiatem? Jakkolwiek brzmiałaby odpowiedź, rzeczy na pewno nie mają się tak, jak sugeruje karykatura zawarta w *Parmenidesie*, mianowicie, że ten inny świat wiecznych idei istnieje tylko dla wiecznych bogów, a nasz zmysłowy świat ulotnych zjawisk istnieje tylko dla śmiertelnych ludzi. To, że idee są ideami zjawisk i że nie tworzą one świata samoistnego, jest wyrażone przez Platona w sposób pośredni w tej największej aporii dialogu *Parmenides* (133B4). Sam Arystoteles (*Metafizyka* A 6, 987a32 nn.) za główny motyw przyjęcia teorii idei przez Platona uznaje to, że wszelkie poznanie – ze względu na ciągły przepływ zjawisk – zależne jest od poznania idei. Z pewnością cała teoria idei opiera się na oczywistym i podstawowym założeniu, mianowicie, że nie należy postrzegać *chorismos* jako próby rozerwania tego założonego związku.

Należy tylko pamiętać o tym, co Platon miał na celu i jaka była historyczna motywacja, która poprowadziła go do oddzielenia idei. Stanowi ją cała dziedzina nauk matematycznych. To, że geometria Euklidesowa odnosi się do czysto przestrzennych relacji, a nie do tych zmysłowych tworów, którymi posługujemy się w celu ich przedstawienia, rysując okrąg czy trójkąt, nie daje się scharakteryzować w lepszy sposób niż przy pomocy jej postulatu oddzielenia konstruktów matematycznych od tego, co zmysłowe. Błędne jest twierdzenie, jakoby rozdzielenie to było zupełnie oczywiste. Matematyka pitagorejska była z pewnością prawdziwą matematyką, a jej teorematy i dowody z pewnością nie odnosiły się do figur je reprezentujących. Jednak nie miała ona żadnego adekwatnego wyobrażenia, w jaki sposób jej prawdziwe obiekty różnią się od spostrzeżeń zmysłowych (okrąg, trójkąt, liczba). Ten brak zrozumienia jest wyraźnie przedstawiony przez Platona w *Teajecie*; ze względu na to nie brakowało w tym czasie praktyki matematycznych pseudodowodów, które dla poparcia swych matematycznych argumentacji brały pod uwagę pozór zmysłowy, na przykład zbieżność linii prostej z bardzo lekko zakrzywionym łukiem. Kwestię tę wyjaśniło dopiero ontologiczne rozdzielenie tego, co noetyczne, od tego, co zmysłowe, a zatem *chorismos*, dzięki któremu matematyk mógł powiedzieć, jakiego rodzaju przedmiotami się zajmuje. Ponadto uwidocznilo fakt, że to, czym się zajmuje, nie jest w żadnym razie jakimś

rodzajem „fizyki”. Jest to prawda fundamentalna. Nie jest także przypadkiem, że nowożytnie matematyczne przyrodoznawstwo może mieć więcej pożytku z platońskiego ujęcia świata matematyki jako intelligibilnego bytu w sobie i prefiguracji „natury” niż z arystotelejskiego wyprowadzenia świata przedmiotów matematycznych ze zjawisk fizycznych przez abstrakcję (*ἀφαίρεσις*): „rozwiązanie” Arystotelesa (*Fizyka*, B 2) zasłania właściwy problem „bytu” tego, co matematyczne, którego samoistność pozostaje w takiej produktywnej relacji do bytu „zjawiskowego”, jaką odkryła nowożytna fizyka matematyczna i jaką antycypował Platon w *Timajosie*¹⁴.

Sprawy wyglądają podobnie w odniesieniu do zjawisk moralnych. Rozróżnienie między sprawiedliwością samą a tym, co wydaje się (*δοκεῖ*) sprawiedliwe, z pewnością nie jest pustą konceptualną abstrakcją. Jest raczej prawdą praktycznej świadomości jako takiej – którą Platon na własne oczy dostrzegł w osobie Sokratesa – że prawdziwe i sprawiedliwe zachowanie nie może być oparte na konwencjonalnych pojęciach i normach, ku którym skłania się powszechne mniemanie. Takie zachowanie winno raczej być oparte na pewnej mierze, która – pomijając pytanie o powszechną akceptację, a nawet pytanie o to, czy możliwe jest w ogóle przestrzeganie tych norm i czy zdarzają się przypadki ich przestrzegania w prawdziwym życiu – przedstawia się naszej moralnej świadomości jako to, co niewzruszenie prawdziwe i słuszne. To rozdzielenie tego, co noetyczne, od tego, co zmysłowe, oddzielenie prawdziwego wglądu od poglądów – ten *chorismos* jest prawdą świadomości moralnej jako takiej. Ponownie nie jest to przypadek, że platoński wgląd znalazł ponownie uznanie, gdy podjęto próbę nadania moralności transcendentalnej podstawy: rygoryzm Kanta ustępuje jedynie w konfrontacji z tym rygoryzmem, z jakim Platon, w rozmowie dotyczącej prawdziwego państwa, zmusza Sokratesa do oddzielenia istoty moralności od tego, co jest uważane za społecznie przyjęte, i do przedstawienia tego oddzielenia na przykładzie człowieka, którego wszyscy uważają za niesprawiedliwego i który z tego powodu skazany zostaje na śmierć we wszelkich możliwych mękach (*Państwo* II, 361C nn.).

A gdy ktoś odważy się wypłynąć poza szerokie morze mów i szuka pewnej stałej orientacji w obrębie tych wzlotów i upadków mowy i refleksji,

¹⁴ Por. moje prace w „Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”: *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief* i *Idee und Wirklichkeit in Platos „Timaios”*, obie w *Ges. Werke*, Bd. VI, s. 90–115 i s. 242–270.

rozwijanych w owym czasie jako nowa sztuka przemawiania i dowodzenia, która określana jest przez Platona dyskryminującym mianem „sofistyki”¹⁵, to jest to znowu rozdzielanie brzmienia pozornego i pozornej konkluzywności mowy od jej prawdziwego znaczenia i faktycznych konsekwencji, które jako jedyne mogą dostarczyć tej orientacji. Tak zwany ekskurs epistemologiczny zawarty w *Liście VII*, który omówiłem w innym miejscu¹⁶, wyjaśnia całkowicie, jak sędzę, co ten *chorismos* rzeczywiście znaczy. Ma on za zadanie uwydatnić słabość doświadczenia zmysłowego, która zagraża wszelkiemu zrozumieniu. *Chorismos* nie jest nauką, która ma zostać przewyciężona, lecz jest ona raczej, od początku do końca, istotnym składnikiem prawdziwej dialektyki jako takiej. W konsekwencji dialektyka nie jest instancją albo remedium na *chorismos*. To, że Arystoteles skupia swoją krytykę idei właśnie na problemie *chorismos*, winno być rozumiane z perspektywy tego, co chce on przeciwstawić Platonowi, zatem w odniesieniu do fizyki i ontologicznego pierwszeństwa konkretnego bytu szczegółowego, i nie może w żadnym razie oznaczać całkowitego zerwania z fundamentalną orientacją myśli platońskiej nakierowanej na λόγος. Pytanie o to, jakie znaczenie miała arystotelejska krytyka w obrębie platońskiej szkoły i wśród platoników, zawsze będzie stawiane na nowo. By problem ten rozjaśnić, potrzebne byłoby obszernie opracowanie poświęcone fundamentalnej zgodności, która zachodzi pomiędzy arystotelejską a platońską doktryną λόγος του εἶδους (określenia formy). Tylko w ten sposób możliwe jest odnalezienie podstawy, dzięki której można by opisać tę, odchodzącą od myśli Platona, naukę Arystotelesa.

Niniejsze badanie koncentruje się na problemie idei dobra. Idea dobra nie jest tylko jedną spośród wielu idei, lecz również w platońskiej perspektywie zajmuje wyróżnione miejsce. Będę starał się określić, na czym polega jej szczególny status i wyjaśnić znaczenie tego szczególnego statusu dla fundamentalnego problemu platonizmu, który jest równie fundamentalnym problemem Arystotelesa. Znajdujemy się tu w uprzywieleżowanej sytuacji dzięki tradycji pośredniej, ponieważ Arystoteles zajmuje się obszernie we wszystkich swoich traktatach etycznych zagadnieniem dobra czy μέγιστον μάθημα (największej nauki), jak określił to Platon. Być może przy pomocy arystotelejskiej krytyki, jakiej poddana jest idea

¹⁵ O tym, że była to nazwa dyskryminująca – przynajmniej w oczach wyższych sfer – poucza *Protagoras* 317B4.

¹⁶ *Dialektik und Sophistik* (por. przypis 14).

dobra, możemy zdobyć klucz do wyjaśnienia samego wprowadzenia idei. Dla obu filozofów jest to pewien wspólny temat.

Fakt, że dotychczas w nowszych badaniach historycznych, podporządkowanych „historycznemu” schematowi interpretacyjnemu wywodzącemu się od Hegla, który ujmował relacje między obu filozofami w sposób antytetyczny, zaniedbywano ten wstępny warunek wszelkiej oceny arystotelejskiej krytyki Platona, wydaje mi się źródłem bezradności, jaka związana jest z badaniami poświęconymi tej krytyce. Początki jej lepszego zrozumienia znajdują w literaturze angielskiej i amerykańskiej, na przykład w pracy Chernissa (która jednak, moim zdaniem, nadmiernie sprzeciwia się tradycji uznającej autorytet arystotelejskiego świadectwa) oraz w artykule Lee¹⁷. Każda z tych prac słusznie powołuje się na „dialektyczny”, przygotowujący charakter, który cechuje krytyczne, wstępne księgi traktatów etycznych Arystotelesa. To jednak nie wystarcza – celem winno być dotarcie do wspólnej podstawy, wychodząc od której obaj – zarówno Platon, jak i Arystoteles – mówią o *eidos*¹⁸.

Pytanie o dobro, i w szczególności, o dobro w znaczeniu *arete*, „doskonałość”¹⁹ (der „Bestheit”) obywatela *polis* dominuje w platońskich pismach od samego początku. Nawet jeśli odłożymy na bok zgodę, którą dzisiaj osiągnięto w odniesieniu do chronologii platońskich dialogów, nie może być wątpliwości, że w pismach tych teoria idei nie pojawia się w tej samej postaci od początku. Oczywiście, nie musi to oznaczać, że Platon doszedł do tej teorii dopiero później. Najwyższy czas, byśmy ostatecznie porzucili takie naiwne chronologiczne szeregowanie platońskiej twórczości dialogowej, które przypomina dziecięcą zgadywanke. Zamiast tego winniśmy poszukiwać strukturalnych podobieństw pomiędzy grupami dialogów, tak byśmy w ten sposób mogli wyjaśnić intencje literackie Platona oraz wewnętrzną zawartość dialogów.

¹⁷ Harold F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945. Edward N. Lee, *Reason and Rotation, Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in the Later Plato*. W: W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen 1976 („Phronesis” Suppl. Vol II).

¹⁸ Dopiero po ukończeniu tego manuskryptu ukazały się dwie książki, które pokazują, że w tym przekonaniu nie jestem osamotniony: Alana Bluma, *Theorizing* (1974), i przede wszystkim równie rzetelne jak spekulatywne dzieło Johna Findlay’a: *Plato, The written and unwritten doctrines* (1974), na temat którego zająłem stanowisko w recenzji opublikowanej w „Philosophische Rundschau” 24 (1977). Obecnie w *Ges. Werke*, Bd. VI, s. 307 nn.

¹⁹ Na temat pochodzenia tego wyrazu por. przypis 12 na s. 126 (uwaga tłumacza).

Rozróżniamy więc wśród dzieł Platona odmienne typy dialogu, na podstawie których tworzymy pewną chronologię strukturalną. Dialogi aporetyczne, w których Sokrates obala twierdzenia swych rozmówców, nie przedstawiając ostatecznie żadnej odpowiedzi na zadane pytanie, reprezentują jeden, ściśle określony rodzaj sokratejskiej dyskusji (który wprawdzie nie ma żadnego rzeczywistego odpowiednika w „równoległym świadectwie” Ksenofonta z jego apologetycznymi staraniami, by uwydatnić pozytywną stronę sokratejskiej sztuki refutacji – a także w pseudoplatońskim (?) *Kleitofonie* – jednak pośrednio, poprzez apologetyczną tendencję obecną u Ksenofonta, zawiera pewne potwierdzenie „negatywnego” charakteru argumentacji historycznego Sokratesa). Nowa rola, jaką Sokrates odgrywa w dyskusji poświęconej sprawiedliwemu państwu, powinna i musi być postrzegana jako zdecydowana zmiana akcentu. Sokrates mówi praktycznie przez całą noc, a jego utopii z pewnością nie brakuje śmiałej pozytywności. Do tego dołącza się wewnętrzne pokrewieństwo tematyki rozmów zawartych w dialogach „negatywnych”, które łączy je w jedną grupę. Te wszystkie refutacje pewnego rozumienia *arete*, przedstawianego przez rozmówców w dyskusji – czy to młodych ludzi, czy to ich ojców, czy to uznanych sofistycznych nauczycieli – mają wspólny charakter: z powodu niejasności i pozorności tego, co winno być uznane za *arete* – nie znajdujemy w nich żadnej odpowiedzi na postawione pytanie, czym taka lub inna *arete* faktycznie jest, albo, czy *arete* może być przedmiotem nauki.

Obszerne przedstawienie problemu mające miejsce w dialogu *Państwo*, w którym stawia się pytanie o *σὺμπασα ἀρετή* (całą *arete*), *δικαιοσύνη* (sprawiedliwość) i w rezultacie o wszystkie *ἀρεταί*, a w końcu wprowadza ideę dobra wykraczającą „poza” wszystkie cnoty, ma na celu przeciwstawienie się konwencjonalnemu rozumieniu *arete* zawartemu we wcześniejszych rozmowach. W tych wczesnych tekstach nie znajduje się poszukiwanej wiedzy, a być może nie jest ona nawet osiągalna, dopóki świadomie nie zacznie się jej szukać poza tym, co jest ogólnie uznawane za wiedzę. Znamienne, że zmiana ta dokonuje się w rozmowie z Sokratesem w drugiej księdze *Państwa* przy udziale braci Platona.

Kluczowym terminem określającym to, co powszechnie uważa się za wiedzę, jest *technē*. Jest to oczywiście również dla Platona. W *Obronie* Sokrates znajduje prawdziwą wiedzę fachową u rzemieślników – jednak i oni zawodzą, podobnie jak i inni „mądrzy” ludzie, gdy przedmiotem stają się sprawy największe (*τὰ μέγιστα*, *Obrona Sokratesa* 22D7), do których w ostateczności dąży wszelkie ludzkie pragnienie wiedzy. Znajomość

dobra jest czymś, o co nie pyta się w *τέχνη* ani czego nie poszukują *τεχνίται* (rzemieślnicy). Ten kluczowy argument stale pojawiający się w późniejszej arystotelejskiej krytyce Platona²⁰ jest przykładem o tyle niewiele świadczącym przeciw myśli Platona, iż przedstawia on wyjściowe doświadczenie platońskiego Sokratesa, na którym opiera się świadomość jego wyższej formy „niewiedzy”. Wiedza o dobru wydaje się wiedzą innego rodzaju niż wszelka znana ludzka wiedza – a w rezultacie, postrzegana z perspektywy wiedzy fachowej, może rzeczywiście oznaczać niewiedzę. *Ἀνθρωπίνη σοφία* (ludzka mądrość), świadoma tej niewiedzy, musi w swych badaniach wykraczać poza wszelkie ogólnie przyjmowane mniemania, które Platon później nazwie *doxa*. To, iż „dobra” może być uchwycone tylko poprzez owo *ἀποβλέπειν πρὸς* – poprzez spojrzenie na dobro, zostaje zasugerowane nie tylko pośrednio, poprzez negatywny rezultat sokratejskich rozmów. Mówi się o tym także wprost w pierwszym z dialogów, w którym rzeczywiście dokonuje się przedstawienia teorii idei, mianowicie w *Fedonie*. Pomiedzy dialogami elenktycznymi, które trzeba przypisać wczesnemu Platonowi, a dziełem o idealnym państwie sytuuje się *Fedon* stanowiący ważne ogniwo pośrednie.

Dialog *Fedon* określano jako pierwsze wprowadzenie w teorię idei. Szczególnie Marburska interpretacja Platona wykorzystwała wprowadzenie *eidos* jako najlepszej hipotezy dla nieco wymuszonego upodobnienia Platona i Kanta. Z pewnością interpretacji Natorpa nie brakło zrozumienia dla wyjątkowej roli „dobra”. Według niego „dobra” było zasadą samozachowania (Selbsterhaltung), a w „hipotezie *eidos*” dostrzegł on procedurę prowadzącą do jej poznania. W ten sposób utożsamiał „ideę” z prawem natury; tym, co miała na myśli, było więc nowożytne przyrodoznawstwo. Rozwija się ono rzeczywiście poprzez wnoszące się przybliżanie hipotez do prawdziwego porządku i spełnia się w postępującym określaniu (Fortbestimmung) przedmiotu. „Rzecz sama w sobie” nie jest niczym innym jak „nieskończonym zadaniem”.

Dzisiaj ta interpretacja brzmi jak fałszywy modernizm. Jeśli spojrzysz się na *Fedona* jako na etap przejściowy na drodze do idei *dobra*, wyłania się inna paralela strukturalna. *Fedon* jest przecież także dialogiem pełnym refutacji i na swój własny sposób rozmówcy w *Fedonie* przedstawiają stanowisko, które winno być traktowane poważnie, nawet jeśli bronią go

²⁰ *Etyka Nikomachejska* A 4, 1097a5 nn.; *Etyka Eudemejska* A 8, 1218b2; *Etyka Wielka* A 1, 1182b25 nn.

bez wielkiego entuzjazmu, mianowicie stanowisko „naukowo” ufundowanego materializmu. Są oni wprawdzie pitagorejczykami, ale pitagorejczykami późniejszej generacji, która jest doskonale zaznajomiona z matematyką oraz nauką i która wypiera się ówczesnej sofistycznej argumentacji jako takiej. Dzięki temu stali się przyjaciółmi Sokratesa. Okazuje się, że dla nich religijne tło pitagoreizmu przestało mieć jakiegokolwiek znaczenie. „Wewnętrzna intryga” dialogu polega właśnie na pokazaniu tym pitagorejczykom prawdziwych konsekwencji ich własnego myślenia – konsekwencji, które wskazują na „ideę”. Dzięki temu mają oni odrzucić rozumienie samych siebie jako „materialistów”, a utwierdzić się w matematycznym idealizmie²¹.

To, że pitagorejczycy w *Fedonie* są w pewnym sensie bardzo bliscy platońskiemu sposobowi myślenia, jest oczywiście nie tylko na podstawie opinii Arystotelesa, który przedstawia Platona jako pitagorejczyka (*Metafizyka* A 6). Im głębiej wnikniemy w problemy dotyczące rozwoju platońskiej nauki o ἀρχή (zasadzie) i jej pierwszego pojawienia się w późnych dialogach, a szczególnie w *Filebie* – tym bardziej oczywiście staje się, że stanowisko pitagorejskie jest ogniwem pośrednim pomiędzy aporiami zorientowanej na pojęcie *techne* nowej paidei i późnej dialektyki. Nie jest przypadkiem, że jako pierwsze pojawia się pytanie o „niewidzialną” *psyche*, by służyć jako przykład „niewidzialnych” noetycznych wymiarów matematyki i idei. Poszukując κοινὸν πᾶσι ἀγαθόν (dobra wspólnego wszystkim), Sokrates zwrócił się ku traktatowi Anaksagorasa w nadziei znalezienia tego dobra w anaksagorejskim *nous*. I kiedy, zmieszany i rozczarowany, ostatecznie czuje się zmuszony wysunąć hipotezę *eidos*, by wyjaśnić prawdziwe znaczenie αἰτία (przyczyny) we wszystkich rzeczach (*Fedon* 100A-C), posługuje się obrazami matematycznymi. W końcu jednak staje się całkowicie jasne, że tylko spojrzenie w dobro (względnie to, co lepsze lub najlepsze) stwarza nadzieję prawdziwej „wiedzy”, albo, jak moglibyśmy powiedzieć, „rozumienia” rzeczy, wszechświata, *polis* i *psyche*. W tej mierze dzieło poświęcone *polis*, które dotyczy także *psyche*, a następnie *Timajos*, wyraża program zarysowany w „ucieczce ku *logoi*” przedstawiony w *Fedonie*. Nie jest przesadą, gdy dostrzega się rozwinięcie tego programu w tekstach dydaktycznych Arystotelesa, szczególnie w *Fizyce* i *Polityce* (która zawiera jego etykę) – ideał

²¹ Por. moje studium na temat dowodów nieśmiertelności w platońskim *Fedonie* (obecnie w *Ges. Werke*, Bd. VI, s. 187–200).

„nauki”, który najwyraźniej wcale nie przeszkodził narodzinom i zdumiewającemu rozwojowi hellenistycznych nauk szczegółowych. Jednak dla nowożytnego przyrodoznawstwa ten arystotelejski ideał stanowił opozycję jako wyraz dogmatycznego, teleologicznego antropomorfizmu, który musiał zostać przewyciężony. Wszelkie próby zmierzające do odnowienia tego ideału teleologicznej, jednorodnej „nauki”, poczynając od Leibniza przez romantyczną filozofię natury po myślicieli takich jak Whitehead, nie były w stanie dorównać nieubłaganemu, stopniowemu postępowi nowożytnych nauk doświadczalnych. Jednak pośrednio poświadczają intelektualną potrzebę jedności, która leży u podstaw sokratejskiego postulatu. Z niej właśnie wyłania się wysuwany przez teorię idei postulat uniwersalności.

Z tego względu idea dobra, na której skupia się *Państwo* i która dostarcza podstawy do określenia porządku *polis* i *psyche*, uzyskuje szczególne znaczenie w obrębie nowej „noetycznej” orientacji. Rozmówcy Sokratesa byliby zadowoleni, gdyby mówił on o dobru w ten sam sposób, w jaki wcześniej przedstawiał sprawiedliwość i *sophrosyne* (*Państwo* 506D). Ale ilekroć rozmowa zwraca się ku temu najwyższemu i ostatecznemu przedmiotowi, platoński rozmówca czyni unik twierdząc, że nie jest konieczne, by w tej chwili zająć się tym problemem, a być może, że przekracza to nawet jego możliwości (tak czytamy np. w *Timajosie* (48A)). W gruncie rzeczy słynne ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (to, co wykracza poza byt) użycza idei dobra „transcendencji”, która odróżnia ją od wszystkich innych przedmiotów „noetycznych”, czyli wszystkich innych idei.

Fakt, że Platon w odniesieniu do ἀγαθόν (dobra) posługuje się tylko słowem ἰδέα (idea), a nigdy εἶδος (forma), z pewnością ma związek z tą transcendencją. Chociaż nie można zaprzeczyć, że oba słowa były w tym czasie używane w grece potocznej i w słowniku filozoficznym zamiennie, jednak to, że Platon nigdy nie mówi o εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ (formie dobra), wskazuje, że idei dobra przysługuje szczególny charakter. Εἶδος zawsze odnosi się tylko do „przedmiotu”, zgodnie z jego nijaką formą.

Forma żeńska ἰδέα może wprawdzie, tak jak δόξα (mniemanie) i ἐπιστήμη (wiedza), pozostając w zgodzie z naturalną skłonnością naszego myślenia do obiektywizacji, określać również „przedmiot”, pozwala ona jednak w swym znaczeniu „widoku” (im Anblick) bardziej uwidocznić „widzenie” (das Blicken) niż „wygląd” (das Aussehen). W rezultacie ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (idea dobra) nie zakłada „widoku” („wyglądu”)

dobra (der Anblick des Guten), ale raczej „patrzenie w dobro” (Ausblick auf das Gute hin), jak pokazuje wielokrotne użycie ἀποβλέπειν πρὸς... (patrzeć na...) itd.

W każdym razie, w dialogu *Państwo* Sokrates traktuje ideę dobra jako coś, co jest trudne do uchwycenia i co może być opisane tylko poprzez jego skutki. Tak jak słońce, dając ciepło i światło, udziela wszystkiemu, co widzialne, bytu i poznawalności zmysłowej, tak i dobro jest dla nas obecne jedynie w darach, których udziela: γνῶσις καὶ ἀλήθεια – w poznaniu i prawdzie. Bezpośrednie uchwycenie dobra i pragnienie poznania go w taki sposób, w jaki poznaje się jakieś μάθημα (naukę), wydaje się niemożliwe wskutek jego własnej natury. Ta niewypowiadalność, owo ἄρρητον, winno być interpretowane tak trzeźwo jak to możliwe. Stwierdzenie to nie zmusza do zaprzeczenia tezie, że daje tu o sobie znać religijne tło greckiej myśli, którego opracowanie zawdzięczamy pracy Gerharda Krügera²². Należy być jednak świadomym, że Plotyn wykonuje nowy krok, gdy mówi o Jednu, że jest ono ἐπέκεινα νοήσεως (poza myślą), i kiedy uznaje cały byt oraz całe myślenie za przewodnika ku transcendencji. Przeciwnie, w *Państwie* dobro jawi się raczej jako to, co jednoczy wielość (das Einende des Vielen), wyraża się więc przez wewnętrzny dualizm (Zwiefachheit) i „dialektyczną” funkcję jedna, które Plotyn w swym podwójnym „poza” właśnie pragnie wykluczyć.

Wydaje się, że istnieje prosty sposób wytłumaczenia tego szczególnie i niepojętego statusu idei dobra, który różni ją od innych idei. Jest ona właśnie „tym, co pierwsze”, stąd nie wywodzi się z niczego, a więc jest tym, co później zostanie nazwane zasadą. I do tego rozwiązania uciekano się od czasów Arystotelesa, który jako pierwszy wprowadził pojęcie ἀρχή, zasady. I rzeczywiście, Arystoteles omawia filozofię Platona, traktując ją jako kontynuację doktryny pitagorejskiej, w analogii do pitagorejskiej doktryny *peras* i *apeiron* oraz przedstawia oba pojęcia w nauce o ἕν (jednu) i ἀόριστος δυάς (nieokreślonej diadzie) jako dwie zasady idei, względnie liczb idealnych.

Wydaje się słuszne, by przyznać idei dobra u Platona to samo szczególne miejsce, które w arystotelejskim świadectwie przysługuje dwu „zasadom”. Wyjaśniłoby to, dlaczego wszelkie mówienie o idei dobra, to znaczy, wszelkie dialektyczne rozprawianie o niej, nigdy nie może bezpo-

²² G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1. Wyd. Frankfurt 1939.

średnio ująć „dobra samego” jako przedmiotu, i dlatego, ilekroć Platon zwraca się ku temu problemowi, posługuje się językiem analogii.

Przekonujące potwierdzenie tego faktu ma miejsce w *Filebie*. Oczywiście, przedmiotem zainteresowania nie jest tam w pierwszym rzędzie idea dobra, ale pytanie o dobro w ludzkim życiu – w końcu jednak wszelka dyskusja na temat „ogólnej” idei dobra zawsze przyjmuje za punkt wyjścia interesujące nas pytanie: co jest dobre dla nas. Jest to doskonale widoczne w sokratejskim autoportrecie w *Fedonie*. Szczegółowe pytanie podniesione w *Filebie* dotyczy zakresu, w jakim pasja naszych popędów i świadomość myślenia (Bewusstheit des Denkens) mogą być w życiu w sposób harmonijny zrównoważone. Tak postawione pytanie zakłada zwrot od obszaru tego, co idealne, ku temu, co jest najlepsze w rzeczywistości, a to wydaje się bezpośrednio przeciwstawiać idealnemu projektowi zawartemu w *Państwie*. Jednak zwrot ten nie jest czymś całkiem nowym. Również *Państwo* dotyczy bowiem przede wszystkim dobra w ludzkim życiu. Rozmowa na temat dobra rozpoczyna się tym samym pytaniem, mianowicie, czy dobro jest ἡδονή (przyjemnością), jak sądzi większość ludzi (οἱ πολλοί), czy też φρόνησις (rozumem, mądrością), to znaczy, czy zasada się na zaspokojeniu życiowego popędu, czy na wglądzie w dobro (*Państwo* VI, 505B). Oczywiście, w *Filebie* to przeciwstawienie nie zostaje już powtórzone jako wyraźna alternatywa, a do rangi głównego zagadnienia urasta harmonijne zrównanie obu stron.

Zwrot ten daje się scharakteryzować jako podjęcie tematu ludzkiej praktyki i pozwala postawić u jej boku fizykę, która wspomniana jest także w *Filebie* i przedstawiona w mitycznym opowiadaniu zawartym w *Timajosie*. Oba dialogi zwracają się ku sferze bytu γένεσις, stawania się, w taki sposób, który w gruncie rzeczy kontrastuje z platońskim ostrym rozróżnieniem bytu i stawania się. A jednak rozdzielenie to pozostaje przewodnim określeniem ramowym, jak ma to miejsce w *Państwie*, tak i szczególnie w *Timajosie*. Pozostaje więc właściwe pytanie, w jaki sposób *chorismos* i *methexis* mogą być wspólnie pomyślane.

Związek pomiędzy nimi jest w większym stopniu przedmiotem zainteresowania w *Filebie*, niż ma to miejsce w idealnej matematyce nieba i ziemskiej fizyce *Timajosa*. W *Filebie* idea dobra ma za zadanie dostarczać praktycznej orientacji w dobrym życiu, o ile życie to jest mieszaniną „przyjemności” i „wiedzy”, i o ile jego proporcje, które są opisane na końcu, określa się wprost jako regulowane poprzez ideę miary, proporcjonalności, racjonalności – albo jakkolwiek ktoś chce pojmywać wszyst-

kie strukturalne określenia piękna, w przejawach którego ujmuje się dobro samo. Z Arystotelesa, a przede wszystkim z późnych świadectw, wydaje się wynikać, że dobro może być po prostu nazwane jednym, a jedno dobrem. Nie stoi to w żadnej poważnej sprzeczności z wypowiedziami zawartymi w dialogach, ponieważ owo „jedno” z pewnością nie jest „Jednym” Plotyna, które jest jedynym istniejącym i „ponad-istniejącym” bytem, lecz jest ono raczej tym, co w każdym przypadku, pomaga jakiejś wielości zachować jedność złożenia (Einheit des Bestandes). Idea dobra jawi się jako warunek wszelkiego porządku, jako jedność tego, co jednolite (Einheit eines Einheitlichen), to znaczy: jako jedność wielości (Einheit von Vielem).

Otwiera to możliwość pierwszego zrozumienia paradygmatycznej funkcji struktury *arithmos*, która odgrywa decydującą rolę w świadectwach pośredniej tradycji dotyczącej Platona. Liczba jest także jednością i wielością zarazem, o czym świadczy w szczególności fakt, że dla Greków „jedno” nie było ἀριθμός, liczbą, to znaczy jednością wielości, lecz raczej konstytutywnym elementem liczb. Najmniejszą liczbą jest dopiero „dwa”. Dlatego wszelka „liczba” musi być już właśnie wielością i jednością zarazem²³. W każdym razie idea dobra nie wydaje się być najwyższym *mathema*, czymś górującym nad wszystkim tym, co wiedza (τέχνη) wie, przewyższającym wszelką wiedzę praktyczną i wszelką fizykę – albowiem nie jest tak jak tamte – nauką, którą można by poznać i której można by się nauczyć.

²³ Por. moje studium *Platos ungeschriebene Dialektik*. Obecnie w *Ges. Werke*, Bd. VI, s. 129–153.

I SOKRATEJSKA WIEDZA I NIEWIEDZA

Wstępne omówienie szczególnego miejsca zajmowanego przez dobro w platońskiej refleksji na temat idei doprowadziło nas do przekonania, że zdaniem samego Platona wiedza o dobru nie może być ujęta przy pomocy modelu w postaci *techne*, pomimo – albo właśnie dlatego, że Sokrates nieustannie posługuje się modelem *techne* w swej krytyce poglądów rozmówców. Jeśli przywoła się jako świadectwo przenikliwe analizy przedstawione przez Arystotelesa w szóstej księdze *Etyki Nikomachejskiej* dotyczące sposobów poznania prawdy (ἐξεις τοῦ ἀληθεύειν), a szczególnie rozróżnienie między wiedzą „techniczną” i „praktyczną”, ujawni się – ostatecznie wcale nie zaskakująca – bliskość poszukiwanej przez Sokratesa wiedzy o dobru oraz arystotelejskiej *phronesis*. Arystoteles odróżnia w tym miejscu wiedzę praktyczną zarówno od wiedzy teoretycznej, jak i „technicznej” i określa ją jako odmienny rodzaj wiedzy (ἄλλο εἶδος γνώσεως)¹. Cnota wiedzy praktycznej, *phronesis* okazuje się istotą (Inbegriff) wszystkiego, czego przykład stanowił żywot Sokratesa. Również wizerunek Sokratesa, który Platon rysuje w *Obronie*, przedstawia go jako bardzo odległego od jakichkolwiek jedynie „teoretycznych” zainteresowań.

W innych tekstach Platona sprawy wyglądają inaczej, a przedstawianej przez siebie postaci Sokratesa Platon narzuca daleko bardziej złożone role, na przykład – niczym w dramatach – rolę antagonisty sofistycznej *paidei*, następnie – lubującego się w mitach narratora, który opowiada o dziwnej sferze leżącej gdzieś pomiędzy mitem religijnym i myślą filozoficzną, a przede wszystkim, rolę dialektyka, który czyni ze swej sztuki prowadzenia dyskusji model wszelkiego poznania i prawdy. Sokrates staje się postacią mityczną, a w jego osobie wiedza o dobru ostatecznie stapia się w jedno z wiedzą o prawdzie oraz wiedzą o bycie, niczym w najwyższej *theoria*. Zagadnienie to wyznacza początek naszego zadania: jest nim

¹ EN Z 9, 1141b33, 1142a30; EE Θ 1, 1246b36.

podniesienie tej mitycznej jedności do poziomu myślenia pojęciowego, a przez to, wyjaśnienie, czym jest to, co łączy Arystotelesa z Platonem, mimo tego, że odnosi się on do Platona tak krytycznie.

Jest wielce znaczące, że sam Platon określa różnicę pomiędzy wiedzą o dobru a wszelką inną wiedzą jedynie poprzez negację, w dialogach sokracyjnych zaznaczając ją przy pomocy wszechobecnej aporetyki. Ktokolwiek sądzi, że wie, czym jest *arete*, odchodzi pokonany. Zawsze uznaje się jednak za pewne, że sposób, w jaki owa „wiedza” ma być oceniana, jest wyznaczany przez τέχνη. W rezultacie okazuje się, że wiedzy o dobru brakuje wszystkim. Kiedy zaś platoński Sokrates, czy to w *Fedonie*, czy w *Państwie*, zaczyna mówić o wykraczaniu poza wszystko inne, o czym można posiadać wiedzę, w kierunku wiedzy o dobru i wyróżnia dobro ze względu na jego transcendencję, to nawiązuje wprawdzie do sokratejskiego pytania o ἀρεταί i wynikającego z niego pytania o dobro, ale, niepostrzeżenie, kieruje się ku „teoretycznej” wiedzy o „dobru” i wiedzy o „bycie”. To, co nazywa „dialektyką”, jest rodzajem „nadnauki” (Überwissenschaft), która rozpościera się za obszarem dyscyplin matematycznych opisywanych jako nauki czysto teoretyczne.

Nauka ta nie jest jednak nazywana „dialektyką” bez powodu. Dziedzictwo Sokratesa i jego sztuki dialogu jest w niej ciągle żywe. To jest powodem, dla którego Platon często używa słowa φρόνησις – które u Arystotelesa określa cnotę praktycznego rozsądku (Vernünftigkeit) – w szerokim znaczeniu, a także synonimicznie zarówno z τέχνη, jak i ἐπιστήμη. Nie znaczy to, że wiedza o dobru jest rzeczywiście takim rodzajem wiedzy, jakim jest *techné*. Wiedza rzemieślnika odgrywa jednak tak paradygmatyczną rolę w odniesieniu do tego, czym wiedza w ogóle jest, że w rezultacie stosuje się do niej również zwyczaj językowy. Ponadto, rzeczywiście istnieje jakiś element wspólny rozumowi praktycznemu oraz wiedzy technicznej: to, że wiedza opiera się na pewnych podstawach, jest w pewnym sensie prawdą w odniesieniu do każdego, kto dysponuje jakąś nauką albo sztuką, na przykład jest tak w przypadku lekarza (to ulubiony przykład Arystotelesa), matematyka oraz w ogóle każdego człowieka, który twierdzi, że posiada wiedzę a nie tylko mniemanie.

Natychmiast jednak zauważyć można zasadniczą różnicę pomiędzy rozsądkiem praktycznym i rozsądkiem techniczno-teoretycznym. Gdy od tego, kto wie, wymaga się podania przyczyny, to w każdej innej sprawie z wyjątkiem zagadnień praktycznych może on oprzeć się na wiedzy ogólnej, którą zdobył poprzez naukę. Ta cecha wyróżnia *techné* czy *epistémē*

i dlatego w odniesieniu do nich Platon mówi o *mathemata*. Odmienne rzecz się ma w odniesieniu do działania rozumu praktycznego. W tym wypadku, chociaż nie można polegać na uprzednio zdobytej wiedzy ogólnej, to jednak stawia się wymóg wydania sądu na podstawie samodzielnego rozważania wszelkich «za» i «przeciw» i podjęcia w każdym wypadku rozsądnej decyzji. Ktokolwiek radzi się samego siebie i innych na temat tego, jakie działanie byłoby słuszne w określonej sytuacji, jest najwidoczniej w pełni przygotowany do tego, by oprzeć swą decyzję na rzetelnych podstawach, a ten, kto zawsze zachowuje się tak rozsądnie, posiada cnotę rozsądku, „dobrego namysłu” (εὐβουλίαν). *Euboulia* była politycznym hasłem nowej *paidei* tamtych czasów.

Wydaje mi się znaczące, że Platon podkreśla ten rys wiedzy „praktycznej” i że dystansuje się od wiedzy „technicznej”. „Dialektyka” nie jest żadnym rodzajem wiedzy ogólnej i nie można jej nauczyć, mimo tego, że Platon często posługuje się zwyczajowym znaczeniem słowa i mówi o niej także jako o *techné* czy *epistémē*. Nie jest jednak w najmniejszym stopniu zaskakujące, że może on nazwać dialektykę również *phronesis*. Dialektyka nie jest bowiem czymś, czego można się po prostu nauczyć. Jest czymś więcej. Jest „rozsądkiem”.

Platon stosuje się w takim wypadku niewątpliwie do zwyczaju językowego, zgodnie z którym rzeczą zrozumiałą jest nazwanie *arete*, właściwej ludzkiemu działaniu, mianem φρόνησις. Widać to doskonale we fragmencie *Menona* (88B nn.)². Fragment ten jest szczególnie interesujący z tego powodu, że Sokrates – z perspektywy swych dydaktycznych wywodów – jest tu zdumiewająco pojednawczy i wcale nie upiera się przy całkowitym zrównaniu cnoty i wiedzy: kwestię, czy coś innego oprócz φρόνησις przynależy do ἀρετή, pozostawia nierozstrzygniętą³. Zależy

² Również sposób, w jaki w *Państwie* VII, 518E rozróżnia się ἀρετή związaną z φρονήσις od „tak zwanych” ἀρεταί duszy, jest dobrą ilustracją głównego elementu znaczeniowego zawartego w φρόνησις, który Ksenofont ma ciągle na względzie. Por. także *Uczta* 209A: φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν („rozum i wszelkie inne dzielności”) i temu podobne.

³ Tłumaczenie *Uczty* na podstawie: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1984.

³ *Menon* 89A: φρόνησιν ἅρα φημὲν ἀρετὴν εἶναι ἢτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι. („Zatem cnota jest rozsądkiem, albo całym, albo jego częścią”).

Wszystkie cytaty z *Menona* w przekładzie P. Siwka: Platon, *Gorgias. Menon*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa 1991.

mu niewątpliwie tylko na wykazaniu, że na pewno należy do niej φρόνησις. Właśnie to twierdzi Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (EN Z 13, 1144 b17 nn.).

Na podstawie tej obserwacji można wnioskować, że Arystoteles, w swej etyce, pozostaje wierny zwyczajowemu użyciu słowa φρόνησις. Nie jest zatem słuszne, jak sądził Natorp, że Arystoteles ograniczył podniosły termin techniczny Platona do dziedziny etyki. Wręcz przeciwnie: Platon w rzeczywistości poszerzył zwyczajowe znaczenie słowa, którego bliskość z praktyką pewnie zawsze była zauważana⁴, z myślą o szczególnym wywyższeniu wiedzy dialektycznej. Innymi słowy, to, co nazywano praktycznym rozsądkiem, rozszerzył na teoretyczne nastawienie (Haltung) dialektyka.

Ponadto, jeśli nawet czasami sam Arystoteles używa φρόνησις w poszerzonym platońskim znaczeniu, to jednak nie powinno się obciążać tej okoliczności hipotezami dotyczącymi arystotelejskiego „rozwoju”, jak kiedyś próbowali to robić Jaeger, Walzer i inni. W rzeczywistości pokazuje to tylko, że Arystoteles pozostaje całkowicie w kręgu platońskiej terminologii. Skoro nie znaczy to, że Arystoteles w takich wypadkach zapominał o właściwym znaczeniu φρόνησις, którego sens sam analizował, ani też, że świadomie „platonizował”, zatem to szerokie rozumienie „rozsądku” wskazuje, że Platon miał na celu coś, co przekracza różnicę pomiędzy wiedzą praktyczną i teoretyczną, coś, co jest im wspólne. Właśnie ta intencja może stanowić motyw rozszerzenia znaczenia φρόνησις na najwyższą formę poznania. Platon nie chce przypisać prawdziwemu dialektykowi jedynie jakiejś umiejętności, ale prawdziwy rozsądek. Rozróżnienie to zakłada zarazem, że dialektyk nie posiada najwyższej sztuki, którą posługuje się w uzasadnianiu swej racji (Rechthaben), ale że poszukuje prawdziwego uzasadnienia (Rechenschaft)⁵. Dlatego nie posiada sztuki, której się dowolnie używa. Dialektyka nie jest jakąś *techne*, umiejętnością i wiedzą, a raczej bytem (ein Sein), postawą (Haltung) (ἔξις w arystotelejskim znaczeniu słowa), która odróżnia prawdziwego filozofa od sofistę.

⁴ Por. wyczerpujące badania nad użyciem tego wyrazu u Homera, które przedstawił: Bruno Snell („Glotta” Bd. 55 (1977), s. 34–64).

⁵ „Rechenschaft” i „Rechenschaftgeben” (zwyczajowo tłumaczone jako „zdanie sprawy”) są terminami fundamentalnymi dla argumentacji Gadamera. Związane są one z niemieckim tłumaczeniem zwrotu λόγον διδόναι, który w języku polskim przekładany jest na różne sposoby (dowieść, wyrazić zdanie, zanalizować). Zasadniczo znaczy on „podać rację”, „przedstawić przyczynę”, stąd też „uzasadnić” (uwaga tłumacza).

Z pewnością obrona tego rozróżnienia przed przedstawicielami nowej *paidei* wymagała wiele wysiłku. Faktycznym powodem, dla którego dialektyka jest tylko „dialektyką” – to znaczy, procesem dawania i przyjmowania uzasadnienia (Rechenschaftgebens und -nehmens), a nie wiedzą takiego rodzaju jak wiedza rzemieślnika czy tak zwane nauki – jest w gruncie rzeczy to, że w tych dwu różnych obszarach pomieszanie⁶ (Verwirrbarkeit), powodowane przez mowę, nie zagraża w ten sam sposób jak w kwestii dobra.

Niewątpliwie, o przedstawicielach obu dziedzin można powiedzieć, że posiadają wiedzę, to znaczy, że mają powody, by działać w taki czy inny sposób, czy uznawać to czy tamto za prawdziwe. Dzięki temu rzemieślnicy wyróżnili się w swej dziedzinie podczas badania przeprowadzonego przez Sokratesa, jak to opisane jest w *Obronie*. Skoro rzemieślnicy nauczyli się swej sztuki, to wiedzą, dlaczego postępują właśnie w taki sposób, w jaki postępują, a w każdym razie ich wiedzę odsłania to, że wiedzą oni, jak nauczać swej sztuki. W obrębie posiadanych kompetencji nie zagraża im sofistyczna sztuka retoryki czy argumentacji, a ktoś taki jak Hippiasz, który przedstawia się jako ekspert w każdej dziedzinie, nie zaimponuje żadnemu rzemieślnikowi. To samo dotyczy wiedzy, którą posiada lekarz czy matematyk.

Wiemy jednak, że także w tych dziedzinach nowa *paideia* ze swoimi sztukami próbowała doprowadzić do pewnego myślowego pomieszania. W przypadku sztuki medycznej wiąże się ono z pewnym ogólnym niepokojem, który nieustannie pojawia się w odniesieniu do granic umiejętności medycznych i ostatecznej niemożności udowodnienia jej wyników. Czy w ogóle mamy w tym wypadku do czynienia z nauką? Pewne wyobrażenie o tym problemie daje nam traktat Περὶ τέχνης (*O sztuce*), który pochodzi z czasów rozkwitu sofistyki. Podobny problem dotyczy nawet wiedzy matematycznej, w przypadku której można również łatwo zauważyć, że sprzeciwia się ona czasami codziennemu doświadczeniu. Wiemy, że Protagoras w dużej mierze poświęcił swoją sztukę dyskusowania zdyskredytowaniu matematyków⁷. Wątpliwości te są tym bardziej zrozumia-

⁶ Gadamer posługuje się słowami „Verwirrung”, „verwirrend”, by oddać często pojawiające się u Platona greckie słowo παραχή i παραττειν. Παραχή oznacza stan zmieszania, myślowej konfuzji, zamętu, który Gadamer za Platonem łączy z wprowadzającymi w błąd, dezorientującymi (παραττειν) metodami sofistycznej argumentacji (uwaga tłumacza).

⁷ DK II 266 (VS 80 B 7).

łe, że przedmiot matematyki nie jest czymś tak oczywistym jak przedmiot rzemiosła. Być może prawdą jest także, że sam matematyk nie jest w stanie odsonić pozorów będącego wynikiem mylących technik argumentacji, ale dialog *Teajtet*, który mówi właśnie o tym problemie, pokazuje, w jaki sposób zachowuje się prawdziwy matematyk. Teodor i Teajtet są odporni na takie argumenty i po prostu je omijają (por. *Teajtet* 164E, 169C7). Postrzegają oni to, czym się zajmują – mianowicie liczby i figury – tak jakby mieli je przed oczyma. Wiedza polega na bezpośredniości (Unmittelbarkeit) tego „widzenia przed sobą” (Vor-sich-sehen) i dlatego może być nazywana *aisthesis*⁸.

Sytuacja jest całkowicie odmienna tam, gdzie nie ma żadnej wiedzy fachowej i żadnego specjalisty, a gdzie każdy rości sobie prawo do własnej opinii. Jest to pytanie o dobro w życiu osobistym, społecznym i politycznym. W tej dziedzinie każdy rozmawia z każdym i każdy stara się przekonać drugiego o słuszności swej opinii, szczególnie gdy chodzi o decyzje polityczne. Na temat „dobra” toczy się ciągła debata i, jak widzieliśmy, każdy utrzymuje, że wykonuje działanie, które oparte jest na rzetelnych podstawach. To przekonanie stanowi fundament, na którym opiera się roszczenie wysunięte przez nową *paideię*, w szczególności roszczenie retoryki, która jest tą nową, właściwą sztuką. Uwidacznia się to najwyraźniej w sposobie, w jaki Protagoras broni tego roszczenia w platońskim dialogu zatytułowanym jego imieniem. Chce on wychowywać ludzi, prowadząc ich do dobra przy pomocy sztuki retorycznej i dialektycznej. Odrzuca przy tym wszelką wiedzę specjalistyczną (*Protagoras* 318E). Temu roszczeniu Platon przeciwstawia prawdziwą dialektyczną sztukę uzasadniania, która zdaje sprawę o dobru. Na swój sposób uwidacznia on, że uniknięcie zamieszania w tej sferze zależy nie tylko od techniki przemawiania i dyskusji oraz nie tylko od bystrości umysłu. Wprawdzie umiejętność rozróżniania rzeczy wedle ich rodzajów i ujawnianie pomieszania trzeba nazwać sztuką, ale do tego jest potrzebne coś więcej niż bystrość umysłu.

Prawdziwa dialektyka pociąga za sobą więcej. Ćwiczy w tym, by trwać niewzruszenie przy tym, co jawi się jako słuszne (das Rechte), i by nie dać się nikomu od tego odwieść. Platon może również nazywać tę prawdziwą dialektykę *phronesis* i ma po temu poważne powody. W pytaniu o dobro nie ma bowiem żadnej dostępnej wiedzy i żadnego

⁸ Por. na ten temat *Mathematik und Dialektik bei Plato, Ges. Werke*, Bd. VII, s. 297.

odwołania do autorytetu. Winno się pytać samego siebie, a wtedy prowadzi się już dyskusję – czy to z samym sobą, czy to z innymi. Zadanie polega bowiem na odróżnieniu jednej rzeczy od drugiej oraz przedłożeniu czegoś nad coś innego. Później, kiedy Platon określa tę sztukę rozróżniania jako *diairesis* w taki sposób, że czyni ją niemal identyczną z dialektyką, to w dalszym ciągu ma na myśli w mniejszym stopniu metodę, a raczej praktyczne zadanie odróżnienia tego, czemu szczególnie zagraża pomieszanie i co jest w powszechnym użyciu⁹. Nie jest to jednak metoda naukowa w sensie logicznym. W tym względzie Arystoteles, który podaje w wątpliwość wartość *diairesis*, stawia słuszny zarzut, że nie dostarcza ona żadnych logicznie przekonujących wniosków. Trzeba uprzednio wiedzieć, pod jaki rodzaj dana rzecz podpada. I rzeczywiście dialektyka nie jest dowodzeniem w znaczeniu prowadzenia dowodu naukowego, w którym jakiś wniosek w sposób konieczny wynika z przesłanek (ἀπόδειξις). Dialektyczna sztuka rozróżniania zakłada raczej uprzednią znajomość rzeczy oraz ciągły podgląd (Vorblick) i spojrzenie (Hinblick) na przedmiot dyskusji. Arystoteles słusznie to zauważył.

Jednak nie jest to zarzut, który dosięga Platona. Wydaje mi się, że wgląd, który prowadzi Platona, polega na tym, że taka umiejętność dialektycznego rozróżniania jest dokładnie tego samego rodzaju co zdolność do uzasadniania, która cechowała Sokratesa jako człowieka, gdy niewzruszenie trwał przy tym, co uznał za „dobre”. Dopiero wtedy rzeczywiście napotykamy wiedzę (a nie *doxa*), gdy ktoś, kto doskonale wie o swojej niewiedzy, jest w pełni gotowy do uzasadniania. Przecież wiodącym tematem Sokratesa jest *arete*. Jest ona czymś, co się w pewnym sensie zawsze zna i znać musi. By posłużyć się modnym dzisiaj słowem: *arete* wymaga samorozumienia (Selbstverständnis), a Sokrates dowodzi swym rozmówcom, że tego im właśnie brakuje. Platon nadaje temu bardziej ogólne znaczenie. Gdy celem jest wiedza, która nie może być zdobyta poprzez naukę, ale jedynie w wyniku badania samego siebie i badania tej wiedzy, o której ktoś sądzi, że ją posiada, wtedy mamy do czynienia z dialektyką. Jedynie w dialogu – z samym sobą czy z innymi – można wyjść poza zwykłe przedsady (Vormeinungen) będące wynikiem panujących konwencji. I jedynie osoba, która rzeczywiście prowadzona jest przez

⁹ Przekonanie to próbowałem uwiarygodnić w swoim czasie w tekście *Platos dialektische Ethik* (obecnie w *Ges. Werke*, Bd. V, s. 3–163).

taką przedwiedzę (Vorwissen) „dobra”, będzie w stanie bezbłędnie przy nim trwać.

Platon używa wielu metaforycznych sposobów, by to wyrazić. Na przykład, mówi, że w takim człowieku dobro „ma swą siedzibę” czy że jest „z nim spokrewnione” (συγγενής). W ten sposób – w przeciwieństwie do nieszczęsnych ofiar sokratejskiej sztuki refutacji, które nie rozumieją samych siebie, prawdziwy dialektyk nie pozwala sobie na to, by dać się zrećźnie wprowadzić w błąd w odniesieniu do prawdy. Ale i na odwrót: ilekroć komuś, kto wie, jak uzasadnić, mimo tego zdarza się popełnić błąd, jak to zdarza się Sokratesowi w platońskich dialogach, znajduje on drogę powrotną i wtedy wie, jak wyrazić to, co chciałby powiedzieć, lepiej niż uprzednio. Ma to miejsce, na przykład, po słynnym odrzuceniu przez Protagorasa *conversio falsa*, którą popełnia Sokrates (350C nn.) w dialogu zatytułowanym imieniem sofisty.

A w tych miejscach, w których Sokrates z prózną finezją wydaje się oddawać formalnym rozróżnieniom i w ten sposób zaprzeczać swym prawdziwym intencjom i swej doskonalszej wiedzy – na przykład, w pierwszej mowie o Erosie w dialogu *Fajdros* – jego wewnętrzny głos bez względu na to, czy nazywa on go *daimonion*, czy nie – powstrzymuje go i, w drugiej mowie poświęconej Erosowi, zmusza do odwołania wypowiedzianych słów. Odwołanie to z pewnością nie jest aktem ślepego podporządkowania się tradycyjnemu prawu religijnemu: Sokrates zakrywa głowę, kiedy głosi nieprawdziwą mowę pochwalną (*Fajdros* 237A4), i dopiero w chwili tego odwołania jest znowu całkowicie sobą. Dopiero to odwołanie sytuuje doświadczenie Erosa w obrębie wielkiego i szerokiego zamysłu, poprzez który Platon wyraża charyzmat swojego mistrza. W ten sposób odkrywa prawdziwe rozróżnienia, jak to wypada temu, kto wie to, co powinno się wiedzieć, i wie skąd zaczerpnąć uzasadnienie, czyli dialektykowi. To właśnie wyraża druga mowa Sokratesa na sposób mityczny. W tej mowie Sokrates nie tylko oddaje to, co należy, Erosowi – boskiemu darowi, to znaczy dokonuje nie tylko potrzebnego w tym miejscu rozróżnienia pomiędzy „dobrym” i „złym” szaleństwem, od którego zależy prawdziwe samorozumienie człowieka w obliczu doświadczenia miłości. Dzięki temu okazuje się również prawdziwym dialektykiem, który w tym samym akcie uzasadniania odsłania zarazem istotę dialektyki. Tęsknota za pięknem przechodzi w filozoficzną tęsknotę za prawdą. Potem wrócimy do tych rozważań.

W platońskiej „dialektyce” chodzi więc jeszcze o „dorycką harmonię *logos i ergon*”, która nadaje sokratejskim refutacjom ich szczególny *ethos*, jak przedstawiłem to w sposób programowy w studium o tym samym tytule¹⁰. Harmonia ta – czy też jej brak u rozmówców – stanowi nie tylko w dialogach elenktycznych tło sokratejskiej (często logicznie niesatysfakcjonującej) sztuki argumentacji, ale nawet w tak zwanych dialogach dialektycznych późnego Platona odgrywa daleko znacznie większą rolę, niż się jej ogólnie przyznaje¹¹. Dopiero wtedy w pełni zrozumie się *Teajteta*, gdy oceni się „sensualistyczną” odpowiedź, którą daje Teajtet na pytanie, czym jest wiedza, w jej całej paradoksalności, którą odznacza się ona w ustach genialnego matematyka. Również odróżnienie filozofa od sofistę, które przedstawia dialog *Sofista*, może powieść się tylko temu, kto jest naprawdę (ὄντως) filozofem (a nie jedynie mistrzem w sztuce refutacji): od samego początku dialogu *Sofista* poszukiwanie istoty sofistę jest prowadzone ze spojrzeniem skierowanym na prawdziwą istotę filozofa i dialektyka. Obcy z Elei nie jest tylko mistrzem refutacji i dlatego całkiem zrozumiałe jest, że – jeśli ma się precyzyjnie ująć sofistę – musi również zostać wyjaśniona istota dialektyka i filozofa¹². Jak w *Fajdrosie* zadaniem było odróżnienie dobrego i złego szaleństwa, podobnie zadaniem w *Sofiscie* jest odróżnienie prawdziwego dialektyka od fałszywego – sofistę. Nawet tutaj „rozdzielenie” dokonujące się przy pomocy *diairesis* ma na celu rozróżnienie dobra od zła (co jest także doskonale widoczne w *Filebie*, w którym *diairesis* ma na celu określenie dobra w ludzkim życiu)¹³. Z tego względu dialektyczną „cnotę” słusznie nazywać można mianem *phronesis*.

Odchodząc od tej perspektywy, do której zaprowadziło nas platońskie użycie słowa φρόνησις, powróćmy do właściwego *thema probandum*,

¹⁰ *Logos und Ergon im platonischem „Lysis”*. Obecnie w *Ges. Werke*, Bd. VI, s. 171–186. Polski przekład: *Logos i ergon w platońskim „Lizysie”* w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, wyd. II Warszawa 2000, s. 284–302.

¹¹ Przykład: R. K. Sprague (*Plato's Use of Fallacy*, London 1962) omówiła z tak wielkim zrozumieniem logiczną „fallacy” w *Teajtecie* (163 nn.), że słusznie rozpoznała pozytywne cechy postaci Teajteta. Jednak ogólna zależność λόγος od ἔργον sięga dużo dalej, niż autorka zauważa.

¹² Pewne uwagi na temat ograniczeń, jakim podlega to pojęciowe ujęcie, oraz zakresu, w jakim w oczach Platona w ogóle jest ono możliwe, przedstawiłem w tekście *Platon i Heidegger*. Obecnie w *Ges. Werke*, Bd. III, s. 138–148.

¹³ Już J. Stenzel w swym omówieniu Sokratesa w RE III A, Sp. 856 nn. zwrócił uwagę na te składniki διαλέγειν (dokonywania wyboru).

mianowicie tego, że w oczach Platona wiedza o *arete* odznacza się czymś szczególnym, co różni ją od τέχναι. Czasami różnica ta ujawnia się w sposób bardzo wyraźny, na przykład w *Menonie* (74B), w którym określa się jako szczególnie trudne μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων (pojąć jedną cnotę, która przenika wszystkie), ponieważ najwidoczniej konwencjonalna moralność zna tylko ἀρεταί w ich konwencjonalnej wielości (por. 71E nn.). Przede wszystkim jednak różnicę pomiędzy *arete* i *techne* ukazuje rola, którą odgrywa u Platona problem *możliwości nauczania arete*. *Protagoras* ma tutaj decydujące znaczenie. Możliwość nauczania winna wynikać w sposób konieczny z charakteru *arete* jako wiedzy, tak samo jak wynika to w sposób konieczny i niepodważalny z *techne* jako wiedzy. Jednak w rzeczywistości wcale w ten sposób nie wynika. Jest to powszechne przekonanie, dla poparcia którego Platon może się powołać na Teognisa. W pewnym sensie głównym problemem całego wychowania jest to, że – w przeciwieństwie do τέχναι – *arete* nie można nauczyć. Tradycja obyczajowa nie tyle jest oparta na nauczaniu i uczeniu się, jak na przyjęciu wzorca i jego naśladowaniu. Ksenofont (*Mem. A 2*) mówi wyraźnie, że Sokrates nigdy nie zapewniał, że jest nauczycielem cnoty, a raczej że swoim przykładem (τῷ φανερόσ εἶναι τοιοῦτος) inspirował następców (μιμούμενος). Normy obyczajowe przekazywane są jako coś oczywistego w obrębie pewnej tradycji społecznej. Protagoras pozostaje całkowicie w obrębie tradycyjnego myślenia, gdy nazywa „wszystkich Ateńczyków” nauczycielami cnoty politycznej (*Protagoras* 327E1). Oczywiście przemilcza on, że ci sami Ateńczycy mogą być również nauczycielami niesprawiedliwości, a to jest właśnie punktem wyjścia dla całego sokratejskiego i platońskiego życia. *List VII* (325 nn.) i platońska interpretacja życia Sokratesa przedstawiona w *Obronie* całkowicie zgadzają się ze sobą: jedynie wymóg uzasadnienia wyjawia bezpodstawne mniemanie leżące u podstaw zwyczajowego moralno-politycznego samorozumienia.

Platon posuwa się jednak jeszcze dalej, kontrastując Sokratesa – niczym w dramatach – z wielkimi sofistami. Pokazuje w ten sposób, jak nowy ideał *paidei* utrwała tę konwencjonalność, przedstawiając fałszywą zapowiedź, że wychowuje poprzez nową „wiedzę”. Oto nowy ideał *paidei*: świadome uczenie się. Wielcy sofisci owych czasów, których przedstawicielem jest Protagoras, twierdzą, że właśnie oni są w stanie to zapewnić. Obiecują, że nauczając studenta nowej sztuki układania mów i argumentowania, nauczą go być dobrym obywatelem państwa (w antycznym znaczeniu – aktywnego udziału w sprawach publicznych). Jak po-

kazuje *Protagoras*, sofistyczna *paideia* wcale nie twierdzi, że poprzez sztukę, której naucza, ustanawia nowe normy – w miejsce tradycyjnych norm moralnych, których siła wyraża się przez wychowanie oparte na wzorcach. Przy pomocy swojej sztuki pragnie ona nauczyć obywatelskiej *arete* – jaka zawsze była i będzie – tyle że w nowy sposób. Wszyscy zawsze posiadają i przekazują „wiedzę o *arete*”. Ale sofista robi to, co robią wszyscy, przy pomocy „sztuki”, i w tym sensie chwali on nową „sztukę” jako szczyt edukacji. Dostrzec to można w platońskim przedstawieniu zarówno Protagorasa, jak i Gorgiasza. Z platońskim opisem zgadza się również wiele informacji, które uzyskujemy o obu postaciach z innych źródeł – na przykład to, że obaj sofisci cieszyli się dużym społecznym poważaniem.

Jednak teraz sokratejskie badanie obala sofistyczne roszczenia. Platon pokazuje w dialogach nazwanych imionami sofistów, do których należy także I księga *Państwa* (tak zwany *Trazymach*), jak zgubne jest w gruncie rzeczy to twierdzenie nowej *paidei*, że jest wiedzą. Jest ona raczej pewną postawą „techniczną” (technische Gesinnung), która przedstawia się jako *arete*, chociaż nią wcale nie jest. Uwidacznia się to, gdy postawa ta przybiera skrajną postać w osobach radykalnych amoralistów pokroju *Trazymacha* i *Kalliklesa*. W *Protagorasie* ten demaskatorski motyw nie jest tak wyraźny, ale jest również częścią platońskiego projektu: Protagoras zostaje w dialogu zmuszony do przyjęcia radykalnego hedonizmu jako prawdziwej konsekwencji swego pojęcia wiedzy. Przez to, że robi on ceregiele i nie godzi się na taką skrajną konsekwencję, staje się pośrednio widoczne, że tak właśnie brzmi wniosek, który chciałby on wyciągnąć. Jego pragmatyczna wiedza i jego „sztuka” w gruncie rzeczy nie są w stanie zaproponować czy bronić jakichkolwiek innych norm. W VI księdze *Państwa* pokazuje się to wprost (493 nn.): tak zwani sofisci są najemnikami opinii publicznej. Żaden z nich nie naucza niczego innego jak przekonań, które ludzie formułują podczas wszelakich zebrań, i to nazywają „mądrością”. Dostosowanie się nowej *paidei* do tradycyjnego systemu norm jest jednak tylko pozorem. Przesłania ono brak uzasadnienia tradycyjnej koncepcji *arete* i ukrywa, że ten świat norm sam w sobie jest dwuznaczny.

Dlatego celem sokratejskiego paradoksu wiedzy o cnotcie jest pokazanie, że tradycyjny świat norm wymaga uzasadnienia, ale nie jest do tego zdolny, oraz to, że nowa *paideia* w rzeczywistości jest sztuką sukcesu. Stwarza ona jedynie pozór wiedzy i zdolnej do uzasadniania pewności

(*rechenschaftsfähiger Bewußtheit*), wywołując wrażenie jakby dostarczała wiedzy, która byłaby w stanie ugruntować oczywistą ważność świata norm. Jak widzieliśmy, pozór ten jest przedstawiony w *Protagorasie* w karykaturalnej formie „technicznej” wiedzy życiowej, która miałaby być wiedzą zapewniającą osiągnięcie największej przyjemności (*μετρητικῆ τέχνη*). Przede wszystkim jednak sofistyczne złudzenie ujawnione zostaje przy pomocy paradoksu, który pokazuje, że cnoty – mimo twierdzenia, że jest ona wiedzą – nie można nauczyć.

Widzimy teraz, jak zręcznie Platon konstruuje *Protagorasa* i jak wielką siłę wyrazu posiada jego dramatyczna inscenizacja. Konfrontacja sławnych wówczas sofistów (*Protagoras*, *Gorgiasz*, *Hippiasz*, *Trazymach*) z Sokratesem wydaje się być własnym pomysłem Platona i ma na celu obronę Sokratesa przed zgubnym zrównaniem go z sofistami, z którego wynikło tragiczne skazanie. Ksenofont przedstawia tylko jedno porównywalne zestawienie Sokratesa z sofistą – z *Hippiaszem* (*Mem.* Δ 4), które jednak ma zupełnie co innego na celu. Sofista zna Sokratesa dobrze. Narzeka, że Sokrates zawsze mówi to samo i że nigdy nie można otrzymać od niego pozytywnej odpowiedzi (motyw *Kleitofonta*). Dlatego *Hippiasz* nalega, by Sokrates sam ostatecznie powiedział coś pozytywnego o *δικαίον*. Jednak to, co Ksenofont wkłada w usta Sokratesa w odpowiedzi, raczej nie wydaje się oparte na autentycznych wspomnieniach. Apologetyczny motyw Ksenofonta jest zbyt trywialny i przejrzysty. Sokrates być może dowodził przed sądem, że sam nigdy nie popełnił niesprawiedliwości – to samo mówi u Platona. A jednak to, co Sokrates mówi u Ksenofonta o samym *δικαίον*, mianowicie, że jest to *νόμιμον* (zgodne z prawem), a także o *ἄγραφοι νόμοι* (niepisanych prawach) i uzasadnieniu zakazu kazirodztwa oraz o bogach – wszystko to jest bardzo bezbarwne. Ponadto, u Ksenofonta sofistyczny rozmówca przytakuje w ten sam bezbarwny sposób, w jaki czynią to wszyscy partnerzy we *Wspomnieniach o Sokratesie*. Zupełnie powierzchowna jest natomiast inna rozmowa przedstawiona u Ksenofonta, rozmowa między Sokratesem a sofistą Antyfontem (*Mem.* Α 6). W każdym razie, te naiwne apologetyczne konfrontacje w niczym nie przypominają wielkich dialogów Platona, w których udział biorą sofisci.

Natomiast w *Protagorasie* Platon przedstawia fałsz sofistycznej pseudowiedzy i głoszonego przez nią twierdzenia, że naucza [cnoty], przeciwstawiając jej sokratejski wymóg wiedzy. Znaczący jest rezultat, którym kończy się rozmowa: Sokrates zmusza sofistę do przyznania, że *arete* jest wiedzą, ale ze swojej strony zaprzecza, że może ona być nauczana. Jeśli

Sokrates rzeczywiście przyjmował, że wiedza ta ma charakter zbliżony do *techne*, powinien reprezentować pogląd, że można jej nauczać. Jakiego rodzaju wiedzą jest, w takim razie, ta wiedza, której, jak się sądzi i oznajmia, w ogóle nie można nauczyć? Czytelnik sam winien postawić sobie to pytanie. W każdym razie, czytelnik *Protagorasa* na pewno zda sobie sprawę, że wiedza i uzasadnienie, którego Sokrates szuka, nie mają nic wspólnego z sofistycznym myśleniem opartym na modelu *techne*. Jest to oczywiste od samego początku. Wątpienie w możliwość nauczania *arete* dominuje w dyskusji od początku do końca i jest ono widoczne w tle już w otwierającej dialog scenie. Toteż logiczna pointa nieco komediowego zakończenia, które Platon konstruuje w *Protagorasie*, jest przede wszystkim taka: *arete* jako wiedza (*Wissenscharakter der Arete*) nie może być oparta na modelu wiedzy jako *techne* ani na modelu nowej *paidei*, która uznaje siebie za *techne*.

W jak niewielkim stopniu pojęcie *techne* wystarcza do uzyskania jasnego wyobrażenia na temat wiedzy o dobru i istoty *arete*, może zostać przedstawione na przykładzie całego szeregu sokratejskich rozmów¹⁴, które kończą się negatywnym rezultatem. Dialog *Menon* zajmuje szczególnie znaczące miejsce, ponieważ posuwa problem o jeden krok naprzód. Początkowo dialog podejmuje ten sam problem co *Protagoras*, czyli możliwość nauczania [cnoty]. Zasadniczo powtarza paradoks, w którym przewija się wymóg uzasadnienia *arete* (*Rechenschaftsanspruch der Arete*), mianowicie paradoks, zgodnie z którym z możliwości uzasadnienia wynika możliwość nauczania cnoty. Wymóg, by *arete* była wiedzą, jest ponownie niezgodny z obyczajowym i politycznym doświadczeniem. Synowie wielkich ludzi, którzy uzyskali najlepsze możliwe wykształcenie, sprawiają często wielki zawód. Dlatego w tym wypadku decydującą rolę musi odgrywać coś innego niż wiedza – Platon nazywa to mianem *θεία μοίρα* – „boskim zrządzeniem”.

W tym momencie docieramy do naprawdę kluczowego momentu tradycyjnej interpretacji Platona. Gdy Sokrates osłabia własny wymóg uzasadniania i jego bezwzględność przez przyjęcie „boskiego zrządzenia”, które jest w stanie wymóg ten zastąpić, może to sprawiać wrażenie jakiegoś połowicznego rozwiązania. Subtelni interpretatorzy Platona dostrzegają w tym odesłanie do jedyne go prawdziwego nauczyciela *arete*, któ-

¹⁴ Por. moje studium na temat *Eutyfrona: Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*. Obecnie w *Ges. Werke*, Bd. VII, s. 104 nn.

rym jest sam Sokrates. Z pewnością, słuszne jest przekonanie, że rezultat kończącej się fiaskiem dyskusji z Menonem wskazuje na Sokratesa jako na właściwego i jedynego nauczyciela. Jednak traci się z oczu to, co słuszne, jeśli zarazem pomija się to, co ogólne, na które w tym miejscu natrafiamy. Celem Platona nie jest wyniesienie na piedestał charyzmatycznego Sokratesa, nawet jeśli w oczach Platona z pewnością był on postacią charyzmatyczną. Znacznie bardziej interesuje go pokonanie fałszywej koncepcji uczenia się i wiedzy, którą reprezentuje młody Menon oraz jego „nauczyciel” – Gorgiasz. Temu służy odwołanie się do boskiego zrządzenia¹⁵.

Cała dyskusja z Menonem jest poświęcona temu zadaniu. Trzeba tylko zadać sobie pytanie postawione przez Platona: kim był Sokrates i na czym polegała jego wiedza? Przecież oznajmił on, że wiedza o niewiedzy jest prawdziwą ludzką „mądrością”. Jego nauka mogła być tylko tym, czym jest w każdym wypadku: wskazywaniem niewiedzy i przez to wywoływaniem potrzeby uzasadniania i wiedzy. Dla kogoś, kto rozpoczyna własne poszukiwanie i badanie, niewiele warte są pretensjonalne mniemania, których Menon wyuczył się od jakiegoś Gorgiasza i które sam rozwija. A jeszcze bardziej pusta jest sofistria, która ma na celu odwrócenie kogoś od poszukiwania i dociekania – taka sofistria, jaką posługuje się Menon ze ślepym oddaniem (mit blindem Scharfsinn). Samym sednem *Menona* jest fakt, że Platon czyni w nim ważnym tematem „aporię”, którą zazwyczaj kończą się sokratejskie dialogi.

Również *Menon* rozpoczyna się serią nieudanych prób zmierzających do zdefiniowania *arete*, które odślaniają w mniejszym lub większym stopniu, ale wyraźnie, że za konwencjami moralnymi stoi jeden cel w postaci zdobycia władzy. Ostatnia odpowiedź, której udziela Menon, wyraża to w ten sposób, że interpretuje poetycki werset $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\iota\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ¹⁶, jak gdyby *arete* nie znaczyło nic innego jak: móc zdobyć piękno, którego się pragnie (77B). Platon robi jednak następny krok. Pokazuje, że dojście do aporii, którą kończą się wysiłki Menona, by określić istotę cnoty, jest niezbędnym warunkiem poprzedzającym pytanie o *arete*. „Pytać” znaczy jednak tutaj: pytać samego siebie. Wiedzę można tylko *wywołać* (heraufrufen). Wszelkie poznanie jest ponownym poznaniem (Wiedererkennen) i w tym znaczeniu jest ono przypominaniem sobie czegoś znanego (Wiedererinnerung an ein Bekanntes).

¹⁵ Również aluzja do „boskiego przydziału”, która znajduje się w *Państwie* VI, 492E, stanowi sprzeciw wobec sofistycznej *paidei*.

¹⁶ „...cieszyć się z pięknych rzeczy i być potężnym”.

Rozmowa z Menonem uwidacznia to niejako przez przeciwieństwo. Menon pojawia się na scenie jako ktoś, kto chce osiągnąć nową mądrość najłatwiej, jak to tylko możliwe, i wybucha, kiedy tylko jest zmuszony do poddania siebie badaniu. Stanowi on więc dobry przykład, który pozwala nam zrozumieć, czym są naprawdę „wiedza” i poznanie. Prawdziwe znaczenie sokratejskiego badania przedstawia nauka o *anamnesis*. Jako ten, kto sam tylko „sobie przypomina”, Sokrates jest nauczycielem. Platon zaś jest tym, kto przypomina w swoim przedstawieniu czynów Sokratesa, że wiedza jest przypominaniem (Erinnerung), ponownym poznaniem.

Koncepcja przypominania zostaje wprowadzona w formie mitu, to znaczy, z pozoru nie jako własny argument, ale jako rodzaj prawdy religijnej. Jednak powinno się postrzegać mit anamnezy w świetle pytania, które stawiamy. Czy jest to w ogóle mit? Z pewnością doktryna ta jest wprowadzana w *Menonie* jako mit – z odwołaniem do wersetów Pindara i pitagorejskiej doktryny wędrówki dusz. Ale autorytet, na którym opiera się Sokrates, jest zaskakujący: kapłani i kapłanki mogą przedstawić uzasadnienie! W kontekście religii greckiej, która nie była religią opartą na księdze i ortodoksji, lecz trwożnej czci jednostkowej i regularnego, publicznego oddawania czci bóstwu, jest to absurdalne. Następnie, teza głosząca, że poszukiwanie i uczenie się jest „przypominaniem sobie”, jest w dalszej części dowodzona w sposób całkowicie racjonalny, bez jakiegokolwiek odesłania do religii. Sławna lekcja, którą Sokrates daje niewolnikowi Menona, jest bardzo odległa od argumentacji za religijną nauką o wędrówce dusz. W każdym kroku tej lekcji Sokrates zwraca wielką uwagę, by niewolnik nie został w żaden sposób „pouczony”, lecz by z samego siebie wyprowadzał każdy z kroków – zarówno błędny, jak i poprawny, a zatem, by osiągnął pewien rodzaj wiedzy, chociaż nigdy nie „uczył się” matematyki. Jednak, gdy rozważy się wszystkie te zabiegi, tym bardziej zwraca uwagę fakt, że ostatecznie jednak nie uznaje się tego wniosku (który odnosi się do jakichś przedludzkich czasów, gdy dusza już posiadała wiedzę, co wskazywałoby na jej nieśmiertelność) za ważny dowód. Wręcz przeciwnie, odrzuca się zdecydowanie, że taki dowód został przedstawiony (86B). Słowem i czynem ($\lambda\omicron\gamma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\gamma\omega$) (86C2) potwierdzona zostaje tylko praktyczna pewność, że lepiej jest trwać w wierze, iż można poszukiwać prawdy i że nie wolno pozwolić sofistycznym argumentom, by odciągnęły od tych poszukiwań. Dlatego mityczny horyzont, w obrębie którego Platon sytuuje tę pewność – i to nie bez ironicznej

celebry – zasadniczo służy jedynie przedstawieniu samowyjaśnienia poddającej się badaniu świadomości (Selbstexplikation des fragenden Bewusstseins).

W sposób przekonujący przedstawia to dialog *Fedon*. Temat anamnezy zostaje w nim podjęty na nowo i ponownie wyjaśniany w sposób całkowicie niemitologiczny.

Sposób, w jaki „dowodzi się” doktryny preegzystencji przy pomocy „przewidy”, która leży u podstaw wszelkiej wiedzy, nie jest nawet pozbawiony elementu komicznego. W ten sposób wyraża się, że to, co dowód na preegzystencję przedstawia ze swoją pseudologiczną siłą dowodzenia, zasługuje wprawdzie na szacunek jako pewne tradycyjne dobro religijne, lecz jednak nie może uzyskać racjonalnej legitymizacji tego typu. W szczególności, zaostrenie argumentu, które następuje po zarzucie Simmiasza, że wiedza mogłaby przecież być dana w chwili narodzin, unaocznia niezgodność pomiędzy mitologicznym twierdzeniem a logiczną siatką pojęć, przy pomocy których argument jest rozwijany. Niewątpliwie z myślą o tym Platon wkłada w usta Sokratesa następujący argument (*Fedon* 76D): ponieważ wiedza nie może być zdobyta po narodzinach, musi ona pochodzić z „poprzedniego” żywota – a zatem uzyskuje się ją w momencie narodzin. Tak jednak nie jest, jak wskazuje pierwotna niewiedza nowo narodzonego dziecka. A więc w jednym i tym samym momencie zdobywałoby się ją i traciło, co, jak się wydaje, jest bezsensowne. Przy pomocy tego argumentu oddalony zostaje zarzut Simmiasza. A może jest to wskazówka, że powinniśmy poważnie zbadać współwystępowanie wiedzy i niewiedzy (Nichtwissen), ponieważ dzięki temu moglibyśmy dostrzec wewnętrzne przeplatanie się poznania i ponownego poznania, które tylko w przypadku „mitycznego” myślenia rozszczepia się w czasowym następstwie mitycznego przedzycia i następującego potem przypominania sobie? Jakkolwiek rzeczy się mają, musimy abstrahować od platońskiego mitycznego sposobu prezentacji, jeśli chcemy zrozumieć intencje Platona. Wymóg ten dotyczy zarówno *Menona*, jak i *Fedona*. Spróbujmy więc podsumować niektóre z tych intencji.

Niewolnik w *Menonie*, gdy porzucił już fałszywe rozwiązania, dostrzega, że kwadrat, który zbudował na przekątnej, ma poszukiwaną podwójną powierzchnię. Świadczy to o tym, że już uprzednio wiedział on, co znaczy „podwójny” – w tym celu musi znać grekę (*Menon* 82B5) – i że koncentruje się na podwajaniu i na tym, co podwójne. Na tym polega prawdziwe „poszukiwanie”. Niewolnik wystarczająco dobrze rozumie,

czego się poszukuje, by rozpoznać, że jego pierwsze próby rozwiązania problemu przez podwojenie są błędne, a także, by rozpoznać prawdziwe rozwiązanie, kiedy otwiera się ono przed nim. Jak wiemy, nie znajduje on tego rozwiązania zupełnie samodzielnie. Sokrates musi mu je pokazać (85A4). Jednak fakt ten nie ma znaczenia, ważne jest natomiast to, że on sam rozpoznaje je jako poszukiwane rozwiązanie.

Warto zwrócić uwagę, że chodzi w tym miejscu o poznanie matematyczne, a zatem nie o rezultat empirycznego uogólnienia. Niewolnik rozumie matematykę na tyle, że z całym przekonaniem pojmuje postawione przed nim zadanie – chociaż nie jest tego świadomy – jako zadanie natury eidetyczno-ogólnej. Cała droga, po której niewolnik jest prowadzony do eidetycznego wglądu, wiedzie przez obszar eidetyczny. Nawet jego pierwsze nieudane próby rozwiązania problemu są w zamierzeniu „eidetyczne”: są one błędne tylko pod względem matematycznym. Zrozumienie tkwiącego w nich błędu nie jest dla niewolnika – odmiennie niż dla jego właściciela – przeszkodą, lecz faktycznie umożliwia prawdziwe poznanie, które wymagałoby jedynie odpowiedniego powtarzania ćwiczenia, aby utrwaliło się w nim jako prawdziwa wiedza matematyczna (85C nn.).

Ten matematyczny przykład reprezentuje w tym miejscu wszystko, co Platon nazwałby prawdziwą wiedzą czy poznanem. Ἀληθεὶς δόξα (prawdziwe mniemania) na temat tego, czego ktoś nie wie (*Menon* 85C6), są zawsze w nim samym. Wynikiem matematycznej lekcji jest to, że potrzebne jest obalenie fałszywych mniemań, by można je było rozpoznać jako fałszywe. Sugeruje to jednak, że już uprzednio miało się pewne wyobrażenie tego, co jest „prawdziwym” mniemaniem. A zatem przedstawia się tutaj istotę poszukiwania i uczenia się (ζητεῖν, μαθαίνειν) (81D4). Wymaga ona wiedzy o tym, czego się nie wie, a to znowu wymaga, by najpierw ulec w dyskusji. Wiedza o tym, czego się nie wie, nie jest po prostu niewiedzą (Unwissenheit). Zawsze zakłada ona przedwiedzę, która prowadzi wszelkie poszukiwanie i pytanie. Poznanie jest zawsze ponownym poznanem. Twierdzenie to odnosi się bez wątplenia również do *arete*. I chociaż *Menon* również nie mówi tego wprost, to jednak jasne jest – właśnie na podstawie ponownego uniku *Menona* (86C7) – że pytanie o to, czym jest *arete*, musi doprowadzić nas do wiedzy o dobru (por. *Menon* 87B–D). Wiedza o dobru zawsze towarzyszy bowiem życiu praktycznemu. Ilekroć przedkładamy jakąś rzecz nad inną, wierzymy, że jesteśmy zdolni do uzasadnienia wyboru. Wiedza o dobru samym jest więc ciągle stawką w grze.

Rekapitulacja nauki o anamnezie, którą Sokrates przedstawia w *Fedonie*, jest nie mniej pouczająca¹⁷. W mistrzowskiej analizie, krok po kroku, rozwija on argument, który pokazuje, dlaczego wszelka wiedza polega na przypominaniu sobie. Rozpoczyna od oczywistych przykładów, w których coś o czymś przypomina. Lira przypomina o ukochanym przyjacielu. Przyjaciel przypomina o jego przyjacielu. Nawet wizerunek przyjaciela przypomina o tym drugim przyjacielu. Z pewnością wizerunek przyjaciela przypomina nam także o nim samym. Napotykamy tu bardzo misterne „prowadzenie”, a ten ostatni krok może zdumiewać. We wspomnianym przypadku raczej nie powiedzielibyśmy, że „przypomina”, ale że „poznaję” go na wizerunku. Jednak dzięki temu, że poznanie okazuje się jakimś rodzajem „przypominania”, Sokratesowi udaje się wykazać to, do czego zmierzał: w ten sposób poznanie zostaje całkowicie oddzielone od „uczenia się”.

W tym wypadku pewną rolę odgrywa fakt, że przykład ten nie jest prawdziwym przykładem przypomnienia o czymś: widok liry należącej do przyjaciela nie przypomina kochankowi o kimś, kogo zapomniał! Przyjaciel jest dla kochanka tak bliski i obecny, że przy każdej sposobności myśli o nim. Widzi on wszystkie rzeczy, a zatem i lirę, w świetle swej namiętności. Ma to duże znaczenie. Utożsamienie przypominania sobie o czymś z przypomnieniem sobie o czymś zapomnianym jest całkowicie sztuczne. Fakt ten jest zaznaczony pośrednio przez wprowadzenie μάλιστα μέντοι (szczególnie wtedy) (73E). W rzeczywistości chodzi tutaj daleko bardziej o *mneme* niż *anamnesis*¹⁸. Również poznanie nie jest właściwie przypominaniem sobie o czymś zapomnianym, lecz jest to raczej nowe wyjaśnienie czegoś już znanego. Gdy rozpoznaję coś jako coś, wtedy widzę to, co znam, w tym świetle. Interpretuję to w odniesieniu do czegoś, co jawi mi się jako coś już znanego (τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης¹⁹) (*Menon* 81D1).

Widzimy, że to „przedrozumienie” (Vorverständnis) dotyczy przede wszystkim samorozumienia cnoty i pytania o dobro. Menon, chcąc uniknąć tego wymogu, właśnie w ten sposób skłonił Sokratesa do rozwinięcia teorii anamnezy. Nie może być jednak wątpliwości, że nawet w *Menonie*

¹⁷ Platon, *Fedon* 73D nn (przypomnienie tłumacza).

¹⁸ Na temat tego związku por. obszerny ekskurs w: Jacob Klein, *A commentary on Plato's Meno* (Chapel Hill 1965), s. 108–172, gdzie słusznie przywołuje się dialog *Fileb*.

¹⁹ „...ponieważ wszystko w naturze jest sobie pokrewne”.

Platon zamierza nadać *anamnesis* daleko szersze znaczenie, mianowicie takie, w którym mogłaby ona odnosić się do każdego rodzaju prawdziwej wiedzy. Dialektyczna sztuka rozróżniania, która pozwala odróżnić dobro od zła (albo, jak moglibyśmy powiedzieć z moralną rezerwą, rozróżnić to, co słuszne, od wszystkiego, co „nie jest słuszne”), musi jednak w swym pełnym brzmieniu odnosić się do wiedzy o wszystkim, co jest warte wiedzy. Struktura *anamnesis* sięga ostatecznie samej możliwości pytania. Pytanie jest poszukiwaniem i jako takie jest ono wyznaczane przez to, czego się poszukuje. Można szukać tylko wtedy, gdy wie się, czego się szuka. Jedynie wtedy, jedynie ze spojrzeniem zwróconym na to, co się wie, można wykluczyć to, co nieistotne, zacieśnić badanie i w ogóle coś poznać. O tym poucza nas *Menon*.

Inną ilustracją, wprawdzie pośrednią, tego, co Platon ma na myśli, jest niepowodzenie sofistycznych rozmówców Sokratesa, kiedy chcą sami zadawać pytania. Wydaje się im, że zadawanie pytań jest tożsame z odgrywaniem ważniejszej roli, do której dąży się właśnie z tego powodu. Jednak pytanie nie jest żadną techniką grania roli. Pytającym jest zawsze ten, kto zarazem bada samego siebie. Stawia on pytanie samemu sobie w taki sam sposób, w jaki stawia je komuś innemu. Na tym polega dialektyka dialogu, a jej struktura logiczna jest zarazem *synopsis*, jak i *diairesis*: poznanie tego, jakim ktoś siebie zna i w jaki sposób ktoś siebie rozumie, jest – jak wszelkie poznanie tego, co się zna – zawsze pewnym *συνοράν εις ἓν εἶδος* (widzeniem jako jednej formy), a także *κατὰ γέννη διαίρεσθαι* (rozdzielaniem według rodzaju), to znaczy rozróżnianiem. Zawsze istnieje dialektyczne napięcie pomiędzy nami a przedśladami (Vormeinungen), które uwodzą nas i przedstawiają się jako wiedza, ale które w gruncie rzeczy mylnie uznają część pewnego poglądu za całość. Dotyczy to zarówno osoby pytanej, jak i osoby pytającej. Najbardziej abstrakcyjnym sposobem wyrażania przez Platona tego fenomenu jest: mylić τὰ μετέχοντα (to, co uczestniczy) z αὐτό (samym „tym”) (*Państwo* 476D). Pogląd ten można znaleźć już w *Menonie*, chociaż dopiero później, przede wszystkim w *Państwie*, bezpośrednio przymusza się nas do wyciągnięcia tego wniosku.

Twierdzenie Sokratesa, że *arete* jest wiedzą, okazuje się być prowokacją. W przeciwieństwie do wiedzy *arete* nie można nauczyć, chociaż nie można także zaprzeczyć, że może być i powinna być uzasadniona. Teraz staje się oczywiste, że Arystoteles otwarcie przejmuje pozytywną stronę sokratejskiego paradoksu cnoty jako wiedzy. *Arete* nie jest *logos*,

mówi Arystoteles, ale istnieje μετὰ λόγου (wraz z rozumem)²⁰. W ten sposób pragnę uwiarygodnić twierdzenie, że w gruncie rzeczy powyższe sformułowanie jest całkowicie zgodne z platońsko-sokratejskimi intencjami i kryje się za całkowitą „intelektualizacją” *arete*, która znalazła swój wyraz w platońskich dialogach. Fakt, że Arystoteles – połowicznie zgadzając się z „Sokratesem” (EN Z 13, 1144b17) – przyjmuje dosłownie platońsko-sokratejski paradoks zrównania cnoty i wiedzy oraz poprawia błędy, nie musi, moim zdaniem, być kontrargumentem. Arystoteles ma zwyczaj brać „twierdzenia” dosłownie, a nie takimi, jakimi były zamierzone, i następnie wykazywać ich jednostronność. Użytek, jaki czyni on z dialektyki, polega na równoważeniu jednostronności cudzych poglądów poprzez ich przeciwstawienie. I chociaż w ten sposób często zadaje gwałt [pierwotnemu sensowi], to udaje mu się lepiej wyrazić swe własne stanowisko i dokonać conceptualizacji tego, co zakładało się jako oczywiste. Arystoteles zyskuje dzięki tej krytyce pojęcie *ethosu*, które, jak każdy krok pojęciowy, staje się źródłem nowych pytań. Pytania te musimy postawić później, zajmując się „filozofią praktyczną”.

Naszym przewodnikiem musi być ogólny wgląd hermeneutyczny, którego jasne zarysy wyłaniają się właśnie w takich dyskusjach jak sokratejskie, a który ostatecznie odnosi się do „dyskusji duszy z sobą”, nazywanej myśleniem. Takie twierdzenia jak „cnota jest wiedzą” nie spadają z nieba, lecz są w swej zawartości określane przez to, na co „odpowiadają”. W przypadku Sokratesa jest to odpowiedź na zamęt w tradycji moralnej, której sofistyka obiecuje nowe „technologiczne” podstawy w postaci nowej „wiedzy”. Platon i Arystoteles wydają się być całkowicie zgodni w swych wspólnych staraniach, by odgrodzić się od tej sofistycznej, technicznej koncepcji wiedzy. Gdy Arystoteles łączy *logos* z *ethos*, formułuje on tylko to, o czym Platon myślał. Czy panujące przekonanie, według którego Platon nie doceniał roli przyzwyczajenia i nawyku w znaczeniu arystotelejskiego pojęcia *ethosu*, nie jest absurdalne? Przecież Platon tworzy całe idealne miasto, któremu ton nadaje pewien nadethos (Über-Ethos), niewiarygodny nawyk cnoty. Niewątpliwie *ethos* ten wychodzi na jaw jedynie w quasi-mitycznej ekspozycji nowego nadethosu, a nie w formie pojęciowej. „Władza filozofów” jest wielką prowokacją,

²⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1956 (1144b28–30), s. 233: „Sokrates więc sądził, że zalety etyczne są czymś rozumowym (skoro uważał jest wszystkie za różne rodzaje wiedzy), my zaś sądzimy, że one implikują rozum” (przypomnienie tłumacza).

o ile wywołuje wrażenie, że czysta wiedza, *theoria*, dostarcza odpowiedzi na ludzkie pytanie o sprawiedliwe życie, pytanie o dobro. Trzeba jednak zapytać, jaki jest cel platońskiej utopii? Dlaczego została napisana? Wydaje mi się, że utopia *Państwa*, w tej mierze, w jakiej odpowiada na pytanie o dobro, ma na celu dojrzałe, conceptualne wyjaśnienie tego, co *Etyka Nikomachejska* oferuje w swej rozważnej analizie stosunku zachodzącego pomiędzy *ethos* i *logos*. W każdym razie etyka Arystotelesa zakłada sokratejsko-platoński zwrot ku *logos* i opiera się na jego fundamentach.

Wydaje mi się zatem uzasadnione, by, postępując w mej próbie, wykroczyć poza sieć polemiczno-krytycznych relacji, które łączą Platona i Arystotelesa, i czytać moralno-filozoficzne paradoksy platońskich pism z perspektywy tego, co im obu wspólne. Następnym krokiem w tym kierunku będzie zbadanie związków pomiędzy *Protagorasem* a czwartą księgą *Państwa*.

Posłowie tłumacza

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) jest postacią szczególną na horyzoncie filozofii XX wieku. Jego twórczość stanowi pomost między wielkimi tradycjami – na płaszczyźnie filozoficznej – tradycją neokantyzmu szkoły marburskiej, fenomenologią i kształtującą się hermeneutyką, a na płaszczyźnie filologicznej – dziewiętnastowieczną tradycją wielkich filologów klasycznych a dwudziestowiecznymi reinterpretacjami myśli greckiej.

W księdze pamiątkowej wydanej na stulecie urodzin H.-G. Gadamera pisze się on nim jako o „Sokratesie z laseczką”, „mistrzu maieutyki”, „wielkim platoniku XX wieku”¹. Wszystkie te określenia kierują ku głównemu przedmiotowi zainteresowań filozofa. Jak pisze sam Gadamer: „Dwie rzeczy stały [...] zawsze i pozostały do dziś na pierwszym planie mej pracy. Platon, któremu poświęciłem moją pierwszą książkę, *Platos dialektische Ethik*, opublikowaną w 1931 roku oraz ogłoszoną obok innych mniejszych tekstów w pięćdziesiąt lat później większą rozprawę akademicką *Die Idee des Guten...* (Heidelberska Akademia Nauk, 1978). Rzeczą drugą była sztuka”².

Znaczenia myśli greckiej w twórczości Gadamera nie można przecenić. Jego praca naukowa jest przykładem prawdziwego splotu dwu horyzontów, wyznaczanych przez obszary filozofii i filologii klasycznej. Większość z tekstów, które powstawały przez dekady filozoficznej aktywności Gadamera, stanowią interpretacje, a nie teoretyczne traktaty. W przypadku tekstów poświęconych filozofii greckiej są to interpretacje oparte na doskonałej znajomości języków klasycznych i warsztatu filologicznego, wielkiej erudycji w zakresie literatury i kultury greckiej. Ten ciągły kontakt ze słowem, z tekstem czy z kontekstami, które poszły w zapomnienie, do tego stopnia wyznacza jego filozoficzną orientację oraz ocenę tego, czym jest prawdziwe filozofowanie, że w swej autobiografii Gadamer

przywołuje słowa F. Nietzschego: „Dawno już przyzwyczałem się oceniać profesorów filozofii po tym, czy są dobrymi filologami, czy nie”³.

Paradoksem jest, że sam Gadamer początkowo nie przejawiał żadnego zainteresowania studiami klasycznymi, mimo tego, że, jak pisze w autobiografii, częstym gościem w domu rodzinnym we Wrocławiu, był wybitny badacz antyku Wilhelm Kroll⁴. Zbliżenie z myślą grecką nastąpiło wraz z rozpoczęciem studiów filozoficznych w Marburgu. Wtedy rozpoczęły się cotygodniowe spotkania u Rudolfa Bultmanna, poświęcone wielogodzinnej lekturze tekstów klasycznych, czy nauka u mistrza, jakim był Paul Natorp, zwieńczona dysertacją o Platonie (*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, 1922). Jednak studia filologiczne Gadamer rozpoczął dopiero w roku 1924, już jako doktor filozofii, gdy poszukując swej własnej filozoficznej drogi między N. Hartmannem a M. Heideggerem, posłuchał rady Paula Friedländera, wybitnego znawcy filozofii greckiej, a później autora wielkiej monografii o Platonie. Dzięki tym studiom Gadamer wzbogaca swoją wiedzę na temat starożytności klasycznej, kształtuje umiejętność analizy tekstu oraz zdobywa świadomość trudności, jakie wiążą się z procesem interpretacji. Jego znajomość problematyki antycznej kształtują najwięksi: wspomniani już P. Natorp, R. Bultmann, P. Friedländer, a także Ernst Curtius, Walter Bröcker, Georg Rhode, Günther Zuntz, Werner Jaeger, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadowaldt, Heinrich Gomperz. Każde z tych nazwisk stanowi osobny rozdział w badaniach nad starożytnością.

Drugim, oprócz klasycznego wykształcenia, źródłem gadamerowskiej fascynacji filozofią grecką jest to, iż właśnie w myśli greckiej – szczególnie u Platona i Arystotelesa – odnalazł on problematykę, która w największym stopniu odpowiadała jego filozoficznym potrzebom i stała się centrum jego własnej myśli. Pod wpływem starożytnych tekstów filozoficznych zrodziła się w Gadamerze świadomość problemu, jaki stanowi sam język, zrozumienie i interpretacja. Jak pisze sam Gadamer, zwrot ku starożytności był wyrazem protestu przeciwko barbaryzacji współczesności, od której formą ucieczki czy też poszukiwania nowej drogi był powrót do źródeł⁵. Niewątpliwą inspirację dla Gadamera stanowił w tym

³ H.-G. Gadamer, *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, przełożyła Jadwiga Wilk, Wrocław 2000, s. 31.

⁴ *Tamże*, s. 7.

⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 105: „W tym czasie uzupełniłem swe studia o klasyczną filologię, której znajomość była mi nie-

¹ Por. *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart 2000.

² Por. H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii*, s. 105, w: *Dziedzictwo Europy*, przełożył i wstępem opatrzył A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 108.

względnie M. Heidegger⁶. Sam Gadamer w przedmowie do polskiego wydania zbioru tekstów pisze: „Filozofia grecka od początku pociągała mnie ku sobie, a później – dzięki potężnemu zaangażowaniu Martina Heideggera – stała się właściwym centrum mojej myśli”⁷. Ta zrodzona jeszcze w Marburgu fascynacja Platonem towarzyszyła Gadamerowi całe życie.

W Polsce H.-G. Gadamer jest znany przede wszystkim jako jeden z twórców filozoficznej hermeneutyki. Tłumaczenie fundamentalnego traktatu, jakim jest *Prawda i metoda*, udostępniło myśl Gadamera szerszemu gronu czytelników⁸. Również zbiór tekstów pt. *Rozum, słowo, dzieje* oraz kilka innych przetłumaczonych prac kreśli pewien obraz gadamerowskiej sztuki interpretacji. Gdy zważy się jednak na znaczenie aspektu historyczno-filozoficznego w twórczości Gadamera, może zdumiewać, że ta część jego działalności jest w Polsce prawie zupełnie nieznaną. Dotychczas z tej olbrzymiej spuścizny niemieckiego filozofa przełożono ledwie kilka esejów⁹. Brak przekładów tak znaczącej części dzieła Gadamera, wydaje się być w pewnej mierze wynikiem szerokości i wspomnianej już dwuaspektowości jego myśli. Filozofowi, czy nawet historykowi filozofii, prace Gadamera mogą jawić się jako zbyt filologiczne, podczas gdy dla filologa mogą być nadmiernie ufilozoficznione. Bardzo dobrym przykładem takiego splotu dwu płaszczyzn jest praca *Ideji dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*.

O powstaniu tego tekstu pisze sam Gadamer: „Na temat tych studiów przedstawiłem dwa wykłady podczas spotkań Akademii Nauk

zbędna, i prowadziłem – nie bez świadomego przeciwstawienia się demagogicznemu barbarzyństwu, które ogarnęło niemiecką kulturę – rozważania nad myślą antyku”.

⁶ „Inspirację” bardzo szeroko rozumianą. Gadamer pisze bowiem: „Właściwie to dlatego zostałem filologiem klasycznym, że miałem odczucie, że wyższość tego myślenia (sc. M. Heideggera) mnie po prostu przytłoczy, jeśli nie zdobędę dla siebie gruntu, na którym mógłbym stać mocniej niż ten potężny umysł”. (*O uczących się i uczonych*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 100).

⁷ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, wyd. II, Warszawa. 2000, s. 20.

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przełożył B. Baran, Kraków 1993.

⁹ H.-G. Gadamer, *Heidegger i Grecy*, „Aletheia” 1 (4) 1990; *Logos i ergon w platońskim „Lizysie”* w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, dz. cyt., s. 284–302; H.-G. Gadamer, *Nauzykaja*, w: „Odra” nr 2 (1995), s. 80–85.

w Heidelbergu (w 1974 i 1976). Tym, co prezentuję w niniejszym tekście, jest dalsze opracowanie moich wykładów, do których mam nadzieję dodać kilka innych badań. Nie wydaje mi się prawdopodobne, by one, czy przedstawiany tu esej, kiedykolwiek okazały się w pełni jednorodnym dziełem. Jest to natomiast seria refleksji i obserwacji na postawione pytanie”¹⁰.

Element poszukiwania, zawarty w sekwencji pytania i odpowiedzi, docierania do znaczeń ukrytych w głębi tekstu, interpretacji rozumianej nie jako wykład, ale dociekliwe wnikanie w tekst – jest już obecny w samym tytule dzieła (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*). Wieloznaczne „zwischen Plato und Aristoteles” (dosł. „między Platonem a Arystotelesem”) sugeruje motyw polemiki, pewną opozycję pomiędzy filozofami, ale zarazem ciągłość i kontynuację, a także zakreśliła ramy, w jakich toczy się dyskusja. Ta wieloaspektowość i dialogiczność znajduje swój wyraz w całym tekście.

Idea dobra... stanowi doskonały przykład praktycznego zastosowania hermeneutyki Gadamera, odnoszący jej podstawowe założenia do konkretnego historyczno-filozoficznego problemu. Przedstawiona w tej pracy interpretacja tekstów Platona i Arystotelesa podporządkowana jest bowiem dwu głównym zasadom. Po pierwsze, w centrum uwagi znajduje się rodzaj tekstu poddawanego interpretacji. Jak pisze Gadamer, już w trakcie prac nad swą habilitacją, *Platos dialektische Ethik* (1931) zdał sobie sprawę, że odmiennosc zachowanych przekazów, jakimi są dialogi Platona i robocze szkice Arystotelesa, stwarza poważny problem metodologiczny. Filozoficzna analiza treści nie może być bowiem oderwana od formy, czyli od metody przekazu, przy pomocy której treści są wyrażane. Ta podstawowa dla procesu rozumienia zasada wyznacza perspektywę interpretacji Platona i Arystotelesa. Jak podkreśla Gadamer, dialogi Platona nie są traktatami teoretycznymi, ale *mimesis* dyskusji, w których gra toczy się o pewną stawkę i w których wszyscy gracze mają coś do stracenia. Zupełnie odmienny horyzont interpretacyjny wyznaczają surowe, protokolarne notki arystotelejskich dociekań. Ta zazwyczaj lekceważona wielka odmiennosc formy zachowanych przekazów jest, jak sądzi Gadamer,

¹⁰ Fragment ten znajduje się w angielskim przekładzie *Ideji dobra...* (*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans. and with an introduction and annotation by P. Christopher Smith, New Haven and London 1986, s. 5–6). Tłumacz wydania angielskiego wprowadził bowiem do tekstu pewne uzupełnienia i wyjaśnienia zgodnie ze wskazówkami autora.

jedną z przyczyn zafałszowania relacji istniejącej między Platonem a Arystotelesem, zafałszowania prowadzącego do ich przeciwstawienia. Interpretacja świadoma różnicy formy postuluje przekład jednej formy na drugą, czyli odniesienie metaforycznej formy platońskich wypowiedzi do konceptualnego języka, jakim posługuje się Arystoteles.

Fundamentem drugiej zasady hermeneutycznej, obecnej w Gadamerowej interpretacji, jest przekonanie, że błędy interpretacyjne wynikają z niedostatecznego zwrócenia uwagi na okoliczności, w których wygłaszane są twierdzenia. Wskutek tego pominięty zostaje kontekst, który temu, co się mówi, nadaje jego znaczenie. By uchronić się przed tym błędem, należy dać pierwszeństwo pytaniu nad odpowiedzią zawartą w tekście. Należy wydobyć to, co nie jest powiedziane wprost, ale jedynie milcząco założone. Przykładem takiej interpretacji jest w tekście *Idea dobra...* próba nowego odczytania platońskiej metafory jaskini.

Hermeneutyczne zwrócenie uwagi na formę i kontekst wypowiedzi prowadzą Gadamera do poddania krytyce wielu tradycyjnie przyjętych rozstrzygnięć. Gadamer jest przekonany, że rozdzielenie Platona i Arystotelesa oraz przyjęcie koncepcji rozwoju ich myśli, koniecznej do wyjaśnienia wewnętrznej niespójności ich systemu, jest wynikiem niedostatecznego uwzględnienia tych dwu elementów: formy i kontekstu wypowiedzi. W przypadku obu filozofów – zarówno Platona, jak i Arystotelesa – panuje bowiem błędne przekonanie, że odrzucili oni swoje wcześniejsze przekonania i ewoluowali poza swoje pierwotne pozycje.

Te dwie zasady hermeneutyczne znajdują zastosowanie w szczegółowej analizie zagadnienia dobra u Platona i Arystotelesa. Przedstawienie zawartości tego ogromnie wielowątkowego dzieła jest bardzo trudne. Trudności te są wynikiem erudycyjności tekstu, którego narracja przebiega przez prawie cały *opus Platonicum* – od dialogów sokratycznych po *Timajosa* – oraz dużą część spuścizny Arystotelesa. W tekście pojawiają się kluczowe elementy myśli greckiej – rozważania na temat relacji zachodzącej między jednością a wielością, rozważania na temat całości i części związane z zagadnieniem partycypacji części w całości oraz, określające cały bieg argumentacji, zagadnienie sokratejskiego pytania o dobro. Analizy prowadzone przez Gadamera są bardzo wnikliwe – spotykamy w nich elementy krytyki tekstu, rozważania nad jego spójnością, wnikliwą analizę sensu i jego ukrytych znaczeń. Gadamer operuje tu nie tylko warsztatem filozofa, ale i filologa. Również forma, w jakiej dokonuje się wykład, nie ułatwia lektury. Autor nieustannie przebiega przez

wiele tekstów, odsyła do poszczególnych ustępów, posługuje się aluzjami i dokonuje polemicznej reinterpretacji, wymagającej niejednokrotnie od czytelnika bardzo dobrej znajomości tradycji.

Główną tezę Gadamera, którą realizuje on w swych rozważaniach poświęconych idei dobra i filozofii praktycznej, jest – głoszone wbrew tradycyjnej koncepcji – przekonanie o bliskości Platona i Arystotelesa. Przekonanie to wywodzi się z kilku źródeł. Po pierwsze, Gadamer zwraca uwagę na fakt, że rozdzielenie obu filozofów jest historycznie zjawiskiem względnie nowym. Przeciwstawienie obu filozofów było całkowicie nieznaną przed Galileuszem, a dokonało się w okresie nowożytnym. Ta tak silnie zakorzeniona w historii filozofii, przypieczętowana przez Hegla antytetyczność obu filozofów winna być poddana rozważnej ocenie, a w ostateczności, jak sądzi Gadamer, zarzucona. Skoro rozdzielenie obu filozofów jest wynikiem pewnego sztucznego zabiegu, konieczny jest zwrot do tradycji i ponowne odkrycie tego, co obu im wspólne. Właśnie to stanowi cel poszukiwań przedstawianych przez Gadamera w tekście *Idei dobra...*

Tej bliskości czy wspólnocie filozoficznej obu filozofów Gadamer nadaje miano „jedności oddziaływania” (*Wirkungseinheit*). Z jednej strony określenie to implikuje filozoficzne pokrewieństwo obu filozofów, wzajemne oddziaływanie zachodzące pomiędzy Arystotelesem a Platonem, z drugiej natomiast zaznacza, iż przez całe wieki byli oni postrzegani jako bardzo sobie bliscy. Gadamer chce więc wydobyć to, co wspólne, wbrew tradycji nowożytnej, wbrew trudnościom, które wiążą się z zachowanymi przekazami – z literackimi tekstami Platona i notatkami Arystotelesa – wbrew samej metodzie przekazu – mitycznemu, metaforycznemu sposobowi wypowiedzi Platona oraz arystotelejskiemu sposobowi ostrożnej konceptualizacji.

By jednak ukazanie tej wspólności stało się możliwe, konieczne jest oddalenie wielu tradycyjnie przyjętych przekonań, wśród których są: historyczno-genetyczna interpretacja chronologii dialogów platońskich (Gadamer przeciwstawia jej swą własną interpretację opartą na strukturze i wewnętrznych podobieństwach), zarzut *chorismos*, czyli skrajnego rozdzielenia sfery idealnej i zmysłowej, następnie, ograniczające się do sfery teoriopoznawczej interpretacje platońskich metafor. Konieczna jest reinterpretacja wielu elementów myśli Platona, która ukazałaby, że istnieje ciągłość między sokratejskim pytaniem o *arete* a platońskimi rozważaniami zawartymi w *Państwie* czy *Filebie*. Jednym zdaniem, niezbędne jest ukazanie, iż wątek praktyczny, czyli wątek dotyczący tego, co dobre „dla

nas”, stanowi przedmiot równie wielkiego zainteresowania Platona jak Arystotelesa.

Wszystkie wspomniane powyżej elementy znajdują swój wyraz w tekście *Idei dobra...* Analiza platońskich dialogów sokratycznych pokazuje, że poszukiwana przez Sokratesa *arete* jest czymś całkowicie różnym od *techne*. Dialektyka jest sztuką „uzasadniania”, „podawania racji” (Rechenschaft geben, λόγον διδόναι), pewną wiedzą praktyczną, „postawą” czy „dyspozycją” (ἔξις), jakimś rodzajem nadnauki, którą charakteryzuje to, że wykracza poza obszar zwykłych nauk (μαθηματικά), przekraczając również różnicę między wiedzą praktyczną a teoretyczną. Innymi słowy jest πρόνοιας.

„Dialektyczna” interpretacja *Państwa* prowadzi Gadamera do przekonania, że radykalne platońskie postulaty, nie tyle stanowią propozycje, które mają zostać wprowadzone w życie, ile ukazują rzeczywiste problemy i stanowią ekstremalną propozycję ich rozwiązania, niejako przeciwwagę dla rzeczywistości polityczno-społecznej. Na tej podstawie Gadamer wyciąga wniosek, że prawdziwą intencją Platona jest odnalezienie środka pomiędzy projektami zawartymi w dialogu a stanem rzeczy, czyli dwoma ekstremami. Tylko tak możliwe jest osiągnięcie środka (die Mitte), czyli rozwiązania pośredniego.

Zgodnie z taką wykładnią wszystkie instytucje przedstawiane przez Platona są metaforami dialektycznymi. Nie są one propozycjami czekającymi na realizację, ale negacją prawdziwych niedomagań i niebezpieczeństw zagrażających trwałemu istnieniu miasta. W tym duchu należy interpretować zagadnienie władzy filozofów. Nie jest ona postulatem, ale ma na celu pokazanie, iż zwrócenie się ku dobru (Orientierung auf das Gute) i znajomość rzeczywistości są nieodzowne w działaniach prawdziwego męża stanu. Wątek ten prowadzi do zagadnienia idei dobra i jej związku z praktyką. W swej reinterpretacji metafory jaskini, Gadamer wskazuje, że kształcenie strażników ma na celu takie ich wychowanie, by stali się odporni na pokusę pochlebstwa. Problem edukacji jest więc problemem praktycznym. Okazuje się więc, że dialektyka, która wieńczy edukację, nie jest jedynie nauką teoretyczną, ale jest umiejętnością rozróżniania tego, co dobre i złe. Z tej perspektywy idea dobra jest nieodłącznie związana ze znajomością celu działania. Dialog przenika więc dorycka harmonia *logos* i *ergon*.

Kluczowym elementem całego wywodu zawartego w *Idei dobra...* jest *Fileb*. Wedle Gadamera staranna analiza tego dialogu pokazuje, że między przedstawionym w nim stanowiskiem Platona a poglądami Arystote-

lesa mieszczącymi się w zakresie filozofii praktycznej istnieje duża zbieżność. Tradycyjny zarzut Arystotelesa, wedle którego Platon zhipostazował to, co ogólne, i przez to oddzielił świat zjawisk i idei, czyli zarzut *chorismos*, jest dla całej tradycji interpretacyjnej jednym z głównych argumentów za antytetycznością stanowisk obu filozofów. Jednak wedle Gadamera, przekonanego o przynależności Platona i Arystotelesa do jednego spekulatywnego nurtu, relacja między obu sferami wcale nie polega na całkowitym rozdzielaniu.

Mieszanina rozumu i przyjemności w *Filebie*, która stanowi połączenie dwu rzeczywistości – idealnej oraz zmysłowej, jest wyrazem platońskich poszukiwań zwróconych na to, co dobre „dla nas”, czyli bliskie jest celom stawianym przez Arystotelesa. *Fileb* stanowi zatem główny argument za tym, że sam Platon przewyciężył problem *chorismos*. Znosząc zarzut *chorismos*, jak sądzi Gadamer, usuwa się zarazem główną podstawę rozdzielania Platona i Arystotelesa.

Jak w takiej sytuacji należy rozumieć niewątpliwą krytykę, jakiej poddaje Arystoteles poglądy Platona w swych traktatach etycznych? Czy sam Arystoteles nie zdawał sobie sprawy ze związku, jaki istnieje między nim samym a Platonem, czy też próbował go w pewien sposób ukryć? Według Gadamera szczegółowe analizy krytyk pokazują, że Arystoteles, niejako wbrew swym własnym intencjom, realizuje główne cele Platona i nigdy nie przestaje być platonikiem. Krytyki nie są bowiem jedynie krytykami, ale raczej udokumentowaniem tego, co wspólne. Gadamer dowodzi, że obaj – zarówno Platon, jak i Arystoteles – czerpią ze wspólnego źródła, jakim jest filozofia *logosu* zapoczątkowana przez sokratejską metodę pytań i odpowiedzi.

U obu – Platona i Arystotelesa – mamy do czynienia ze ścisłym związkiem koncepcji ontologicznej, wizji wszechświata i perspektywy moralnej. Mimo panującego przekonania, że koncepcję Arystotelesa charakteryzuje nacisk na sferę fizykalną, również i Stagiryta, wychodząc od tego, co fizyczne, dochodzi do zagadnienia dobra. Fizycy nie mogą bowiem wyjaśnić kosmosu, jeśli pominią οὐ ἕνεκα (ze względu na co), czyli pytanie o dobro jako cel. Krytyki zawarte w traktatach etycznych wskazują więc, że również sam Arystoteles jest kontynuatorem dociekań podjętych przez Platona, a koncepcja pierwszego poruszyciela jest wyrazem tych samych filozoficznych poszukiwań co idea dobra u Platona.

Echa rozważań platońskich oraz krytyk przedstawionych przez Arystotelesa znajdujemy w całym projekcie filozofii praktycznej. Niewątpli-

wie Stagiryta unika w swych rozważaniach wiązania rozważań praktycznych ze sferą fizyki czy metafizyki. Nie chce on sugerować jednej nauki odnoszącej się do różnych znaczeń dobra. Arystoteles oddziela bowiem rozum praktyczny od ogólnej teleologii. W ten sposób dystansuje się od Platona, któremu zarzuca matematyzację tej sfery i zerwanie z rzeczywistym życiem praktycznym. Wedle Arystotelesa wprowadzone przez Platona rozwiązanie w postaci przyjęcia idei dobra pozbawia filozofię moralną cechy praktyczności. Skoro Arystoteles nie utożsamia jednak praktyczności z wiedzą o tym, co należy czynić w danej sytuacji, to na czym praktyczność ta polega? Z pewnością nie jest to zastosowanie teorii w praktyce w takim sensie, w jakim ma to miejsce w nowożytnym znaczeniu tego słowa. Chociaż twierdzenia Arystotelesa mają teoretyczny charakter, to jednak nie mówią one o tym, co należy czynić, w taki sposób, w jaki zasady techniczne wyznaczają proces produkcji. Nawet zasada złotego środka nie jest regułą, jak należy postępować, lecz pokazuje, co się robi, gdy robi się słusznie. W koncepcji Arystotelesa filozofia praktyczna jest więc pomocna nie jako reguła działania, ale jako coś, dzięki czemu wiadomo, na co należy patrzeć i co wziąć pod uwagę.

Mimo wyższości życia teoretycznego nad praktycznym Arystoteles określa obie postawy – zarówno *sophia*, jak i *phronesis* – jako to, co najwyższe. Związane jest to z konstytucją człowieka, który nie jest w stanie wieść życia całkowicie oddanego teorii. Rozsądek praktyczny, chociaż niższy od rozsądku teoretycznego, stanowi więc jego warunek i możliwość. Praktyka jest zatem tym, co wyróżnia ludzką istotę, a aktywność teoretyczna – najwyższą praktyką.

Przedstawione w *Idei dobra...* rozważania są wyrazem prawdziwego humanizmu H.-G. Gadamera – jego nastawionego na zrozumienie *nil humanum*, którego fundament stanowi „umiejętność słuchania” jako „podstawowe zadanie człowieka”¹¹. Tak pojmowany humanizm nie jest przedstawianiem odpowiedzi zgodnej z takim czy innym duchem, takim czy innym -izmem, lecz rodzi się w wyniku zrozumienia osiąganego w grze pytania i odpowiedzi. Jak pisze sam Gadamer: „...także moja własna zdolność sądenia zawsze znajduje swą granicę w sądzie innego i jego zdolności osądu i zostaje przez nie wzbogacona. Oto dusza hermeneutyki”¹². To przekonanie pozwala Gadamerowi powtórzyć słowa Leibniza:

„Cenię niemal wszystko, co czytam”. I nie są to jedynie słowa, lecz wyraz autentycznej postawy, arystotelejskiej *heksis* prowadzącej do zrozumienia i łączenia tego, co różne, w duchu filozofii, czyli „wspólnego ludzkiego doświadczenia”.

Uwagi do przekładu

Jak przyznaje sam Gadamer, *Idea dobra...* nie stanowi dzieła w pełni zintegrowanego. Mimo prób scalenia tekstu pozostaje ono złożeniem kilku wygłoszonych referatów, połączonych w całość wspólnym tematem idei dobra. Niejednorodność tekstu jest niewątpliwie jednym z elementów, które powodują, że praca Gadamera jest trudna w lekturze. Wspominaliśmy także, że autor podejmuje w *Idei dobra...* szczegółowe problemy, odnosi swe rozważania do dyskusji prowadzonych w kręgach historyków filozofii, wplata w swe wywody wiele greckich słów, oryginalnych cytatów, posługuje się skrótami myślowymi, co w efekcie niejednokrotnie wprowadzić może czytelnika w stan iście „s sofistycznego” (w Gadamerowym rozumieniu tego terminu) zamętu.

Toteż redakcja tłumaczenia w dużej mierze musiała być dokonana z myślą o ułatwieniu lektury. Z tego względu przetłumaczone zostały zwroty i cytaty greckie (w wydaniu niemieckim pozostawione bez tłumaczenia). W przypadku pojedynczych słów greckich przyjęto zasadę podawania ich znaczenia, gdy występują po raz pierwszy. By uniknąć zbędnych powtórzeń oraz uczynić tekst bardziej przejrzystym, sporządzono słowniczek terminów greckich.

Wprowadzone do tekstu przekłady cytatów pochodzą z uznanych polskich przekładów W. Witwickiego, P. Siwka, D. Gromskiej czy W. Wróblewskiego. Jest to o tyle istotne, że tłumaczenie niejednokrotnie posługuje się terminami wprowadzonymi właśnie przez wspomnianych powyżej tłumaczy (dla przykładu: niemieckie Findigkeit, które jest odpowiednikiem greckiego δεινότης, oddaje się jako „spryt” (zgodnie z tłumaczeniem D. Gromskiej)).

Zbigniew Nerczuk

¹¹ Por. *O uczących i uczonych*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 99.

¹² *Tamże*, s. 99.